Filosofía

Ernst Tugendhat

Ser
Verdad
Acción

Ensayos filosóficos

gedisa
editorial

Ernst Tugendhat

SER-VERDAD-ACCION

Serie: CLA•DE•MA
FILOSOFÍA

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

FILOSOFIA

ERNST TUGENDHAT	*Ser-Verdad-Acción* *Ensayos filosóficos*
ERNST TUGENDHAT	*Lecciones de ética*
AULIS AARNIO, ERNESTO GARZÓN VALDÉS Y JYRKI UUSITALO (COMPS.)	*La normatividad del derecho*
FISCHER, RETZER, SCHWEITZER (COMPS.)	*El final de los grandes proyectos*
D. C. DENNETT	*Contenido y conciencia*
BERNARD SICHÈRE	*Historias del mal*
JULIO CABRERA	*Crítica de la moral afirmativa*
KITARO NISHIDA	*Indagación del bien*
IAN HACKING	*El surgimiento de la probabilidad*
DAVID GAUTHIER	*La moral por acuerdo*
JON ELSTER	*Lógica y sociedad*
MARTIN HEIDEGGER	*Introducción a la metafísica*
GIANNI VATTIMO	*La secularización de la filosofía.* *Hermenéutica y posmodernidad*
ROBERT NOZICK	*Meditaciones sobre la vida*
JON ELSTER	*Juicios salomónicos*
IAN HACKING	*La domesticación del azar*
THEODOR VIEHWEG	*Tópica y filosofía del derecho*
GEORGE STEINER	*En el castillo de Barba Azul*
PIERRE GRIMAL	*Los extravíos de la libertad*

SER-VERDAD-ACCION

Ensayos filosóficos

por

Ernst Tugendhat

gedisa
editorial

Título del original en alemán:
Philosophische Aufsätze
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992

Traducción: Rosa Helena Santos-Ihlau
Diseño de cubierta: Marc Valls

Primera edición, enero de 1998, Barcelona

Derechos para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S.A.
Muntaner 460, entlo., 1ª
Tel. 201 60 00
08006 — Barcelona, España

ISBN: 84-7432-599-4
Depósito legal: B-44484/1997

Impreso en Limpergraf
c./ del Río, 17, Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 2771

Indice

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ALEMANA 11

PREFACIO PARA LA EDICIÓN ESPAÑOLA 23

SER

1. La crítica a la ontología desde el análisis lingüístico 25

2. El ser y la nada 41

3. La existencia en el espacio y el tiempo 71

4. La pregunta de Heidegger por el ser 97

VERDAD

5. Acerca de la relación entre ciencia y verdad 127

6. El significado de la expresión "Bedeutung" en Frege 143

7. El concepto de verdad en Aristóteles 165

8. Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico 177

9. La fusión de los horizontes: Un comentario sobre H.-G. Gadamer 189

ACCION

10. Acerca del concepto y de la fundamentación de la moral 199

11. El concepto de libre albedrío 219

12. Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos humanos económicos 237

13. La acción comunicativa según Jürgen Habermas 257

BIBLIOGRAFÍA 267

Prólogo a la edición alemana

Esta publicación tiene por objeto hacer más accesible la mayor parte de mis pequeñas publicaciones filosóficas. Añado algunos escritos no publicados.

I

Para que la relevancia de algunos de estos trabajos sea comprensible quiero antes describir brevemente el desarrollo de mi pensamiento filosófico tal como a mí se me presenta.

Animado por mi compañero de escuela Peter Köstenbaum, dos años mayor que yo, comencé en la primavera de 1945, a la edad de 15 años en Venezuela, el estudio de la filosofía de modo autodidáctico. Mi primera lectura fue la *Historia de la Filosofía* de Windelband. Luego, mi madre me dio *El ser y el tiempo* de Heidegger y esa obra me absorbió totalmente. Cuando en los últimos días de diciembre de 1945 partí para los Estados Unidos en uno de los bimotores DC-3 usuales entonces, ya tenía el firme propósito de estudiar en Alemania y, en caso de ser posible, con Heidegger, tan pronto como las circunstancias lo permitieran. Con miras a ello y porque la filosofía en Stanford aún no tenía por aquella época buenos profesores —Davidson y Suppes llegaron cuando yo ya me había ido— tomé filología clásica como materia principal. Mi profesor más importante fue Hermann Fränkel. Además pude trabajar con Friedrich Spiegelberg sobre filosofía del extremo oriente y leí por mi cuenta, en los cursos llamados "individual study", a Jaspers, Kant y Hegel. En las largas vacaciones de verano que siempre pasaba en Venezuela, me enfrascaba en los cuadernos de apuntes de los cursos de Heidegger, que había recibido de la amiga de mi madre, Käte Victorius y de mi tía Helene Weiß. Ya antes de partir para Stanford escribí mi primer ensayo: "De la esen-

cia del cuerpo". Y a los 17 años mandé a la revista *Neue Rundschau* un artículo contra la crítica de Günther Anders a Heidegger que afortunadamente la redacción me devolvió.

En Freiburg, en el semestre de invierno de 1949-50, empecé a estudiar con Szilasi. El me aceptó inmediatamente en su coloquio que estaba dominado por el grupo de los que venían de la Universidad de Münster: Odo Marquard, Hermann Lübbe y Karlfried Gründer. En los siguientes dos a tres semestres seguí asistiendo al coloquio, pero mi punto esencial pasó a ser Eugen Fink. A partir del quinto semestre estudié principalmente con Karl Ulmer, entonces catedrático no titular, que daba cursos intensivos y seminarios ante todo sobre Kant y Hegel y que me parecía ser la persona con quien yo podía aprender más. Era al que menos se le notaba la característica común a todos los docentes de filosofía en ese tiempo en Freiburg, la de ser alumnos de Heidegger. Naturalmente también tomé parte en los tres seminarios que dio Heidegger como profesor jubilado, después de su rehabilitación formal, en los años 1951-52 y que llamó "Ejercicios de lectura".

Hubiera querido estudiar matemáticas y física como materias secundarias, pero después de un semestre me di cuenta de que ese no era mi fuerte. De modo que me quedé con griego y latín. Las materias secundarias exigían mucho tiempo. El semestre de invierno de 1953-54 lo dediqué exclusivamente a Píndaro. En realidad, me había propuesto otro trabajo, más fundamental, pero cuando vi que no lo lograba, escribí, para "ser aceptado en el seminario superior" —como era usual entonces—, el artículo publicado prácticamente sin cambios en 1960 [(1960a) de la bibliografía que figura al final del presente volumen].[1] Estuve dudando de si debía incluirlo aquí y me decidí a hacerlo porque muestra que ya desde temprano yo era escéptico con respecto a la idea alemana ampulosa de un concepto especial de verdad entre los griegos. Claro que entonces me era más fácil hacer valer eso contra Schadewaldt que contra Heidegger, pero el artículo muestra también que sabía mantenerme libre de la jerga heideggeriana generalizada entonces en Freiburg, y que lo que perseguía era la claridad. En aquel tiempo, los estudios de filosofía en Freiburg consistían en una actualización de los clásicos de la filosofía occidental a la luz de Heidegger. Esto determinó también mi tesis doctoral (1967a) que, según mi opinión, contiene otras cosas

valiosas, aunque en ella pude librarme menos de Heidegger —tanto desde el punto de vista del contenido como desde el del lenguaje— que en el trabajo sobre Píndaro.

En mis primeros semestres en Freiburg, el grupo de los de Münster insistía en que había otros puntos de vista filosóficos, pero yo no podía ver eso entonces, y aun menos desde la peculiar perspectiva de Ritter. En cambio, mi amigo, el histórico Hans-Günter Zmarzlik, contribuyó mucho en esos años a que mi obstinación metafísica fuera cediendo lentamente. Después de mi doctorado, seguí el consejo de Karlfried Gründer y me fui a la Universidad de Münster donde permanecí tres semestres. El círculo alrededor de Joachim Ritter era entonces probablemente el más activo de Alemania (además de los que habían estado en Freiburg, formaban parte de él Spaemann, Oeing-Hanhoff, Rohrmoser, Böckenförde, Kambartel, Malsch —mi amigo de Freiburg—, Kriele, y otros) y yo era políticamente todavía muy ingenuo para discernir el tono conservador fundamental de ese grupo. Por mi parte, yo les daba la impresión del tonto sin acierto aunque serio, que seguía aferrado a problemas metafísicos. Así y todo, el primer seminario que di en "Aaseehaus-Kolleg" donde fui tutor durante dos semestres, fue sobre Marx.

Además de Ritter y su círculo, fue importante para mí en Münster el seminario "Scholz" para la investigación matemática básica. En él asistí a algunos cursos de Johan Hermes. Esto fue como una segunda liberación, más accesible para mí y de ella resultó mi artículo sobre Tarski (1960b).[2] El estímulo para escribirlo se lo debo a Ulmer.

En el semestre de verano de 1958, Ulmer había sido nombrado catedrático extraordinario en la Universidad de Tübingen y así pude obtener un puesto allá, primero como auxiliar estudiantil y luego como asistente. Mi trabajo de habilitación "El concepto de verdad en Husserl y Heidegger" muestra cuán desorientado estaba todavía en esa época, aunque sigo considerando importante la crítica y el desenmascaramiento del Heidegger tardío que hago en cortas pinceladas al final del libro. El trabajo sobre Husserl fue duro y me hizo perder años de mi vida. Más tarde, en los artículos (1970b) y (1972) intenté mostrar que Husserl ha sido realmente superado por la filosofía analítica.[3] Pero mi crítica enérgica contra la institución alemana de la "habilitación" no se origina sólo en mi propia experiencia.

El comienzo de una nueva época vino a principios de 1965. Pasé un semestre en Ann Arbor, invitado por la Universidad de Michigan. Asistí a muchos de los cursos de los colegas. William Alston y Alvin Goldman eran probablemente los más importantes. Fue una verdadera "revolución mental". Cuando regresé a Alemania ya sabiendo que al año siguiente me encargaría de la tercera cátedra de filosofía en Heidelberg, tenía una idea inicialmente vaga pero no obstante clara de lo que quería. Los tres primeros años en Heidelberg fueron los más importantes. Paso a paso me fui iniciando en lo que me era importante de la filosofía analítica y vi como de pronto la proveniencia de Husserl y Heidegger se hizo significativa y le dio una dirección a mi trabajo. La institución alemana de la docencia en forma de lecciones —la afamada unidad de investigación y enseñanza— es ideal para esto.

En mi primer semestre sabático —el de invierno de 1969-70— pude cosechar los primeros frutos: los artículos (1970b), (1970a), (1970c) y (1972) provienen de ese tiempo. Especialmente importante fue el (1970c) porque me mostró que la nueva manera de acercamiento me proporcionaba también nuevas posibilidades de apropiación de la filosofía del pasado. Pasé la primera parte de ese tiempo en Oxford y la segunda en Berlín, donde di seis conferencias sobre semántica filosófica. Jürgen Habermas me aconsejó publicarlas. Estas no, pensé yo, pero la idea es buena. Así que le debo a Habermas la iniciativa para el plan de publicar mis pensamientos en la forma de series de lecciones. Se me había hecho claro que no podía lograr un libro sistemático sobre semántica filosófica, como había pensado en un principio.

Entretanto se había iniciado el movimiento estudiantil que no sólo me costó mucho tiempo —fui desde 1971 hasta 1973, o sea, durante dos años, decano de la facultad más agitada de la época más revoltosa de Heidelberg— sino que también ese movimiento me impresionó y me influenció profundamente. Me contagié del descontento de muchos estudiantes con una filosofía sólo teórica y así llegué a la decisión un poco extravagante de retirarme de la universidad por tres o cuatro años para ponerme al día en filosofía social y ciencia política (me imaginaba que no podía unir eso con la enseñanza). Fue un puro golpe de suerte que, cuando ya había renunciado a mi cátedra, me ofreciera Habermas un puesto en su sección de trabajo en el Instituto Max Planck en Starnberg.

Los años que pasé en Starnberg —1975-1980— fueron un tiempo feliz tanto desde el punto de vista humano como profesional. Pero ni me acredité especialmente como miembro de un grupo de trabajo ni hice lo que en realidad quería hacer que era aprender a conciliar el trabajo filosófico con el mundo empírico. En vez de eso terminé de escribir mis *Lecciones de introducción a la filosofía lingüístico-analítica* y luego redacté las últimas lecciones dictadas en Heidelberg para el libro *Autoconciencia y autodeterminación*.

Desde antes ya me era claro que sólo quería interrumpir la enseñanza universitaria —yo siempre me he considerado en primer lugar profesor y lo seguiré siendo hasta mi jubilación— de modo que mi partida de Starnberg para ir a Berlín en 1980 fue independiente de la posterior disolución del Instituto de Starnberg. Alrededor de 1978 había comenzado —en discusión con Habermas y entroncando con las lecciones dictadas sobre ese tema en 1967-68— un intento siempre renovado y siempre abandonado de ocuparme de ética. Entre los años 1983 y 1986 me comprometí primordialmente con el movimiento por la paz y en la lucha contra la restricción del derecho de asilo, de modo que casi no logré realizar un trabajo filosófico productivo. En las lecciones del semestre de invierno de 1986-87 hice otra vez un esfuerzo extremo de atacar la fortaleza pero volví a fallar. Esto puede haber sido una de las varias causas de que luego me diera de narices contra el suelo. Sólo a comienzos de 1989 volví a recobrar mis fuerzas totalmente.

II

Una buena parte de los artículos que he puesto bajo el título "Ser" —(1967b), (1970c), (1975a) y (1991a)— conforman una unidad.[4] Para entender cómo se relacionan entre ellos y con mis *Lecciones de introducción a la filosofía lingüístico-analítica*, hay que partir de (1967b). Esta conferencia presentada en un congreso, era el texto reelaborado de mi conferencia de habilitación en Tübingen y de mi conferencia de toma de posesión de la cátedra en Heidelberg, o sea, proviene de la época en que había comenzado a tomar contacto con la filosofía analítica. Ya varios años antes había meditado sobre el problema de la unidad del concepto de ser. Si no se lo podía hacer comprensible, el "replanteamiento" "del" problema del ser que hace Heidegger

era desacertado ya por ese motivo. En ese artículo (1967b) intentaba entonces fijar la palabra "no" —el "no" como una especie de reflejo de la "posición" (como hablaba Kant del ser)— como aquella palabra en la que nos es captable en el lenguaje aquello que han intentado nombrar los filósofos con "ser". Debido a mi desconocimiento de Frege en aquella época, cometí un error capital: Frege ha mostrado de modo conclusivo que la negación se refiere siempre al así llamado contenido proposicional y que no está al mismo nivel del momento afirmativo —o sea, de la "posición"— y que, por eso, la contraposición tradicional de juicios negativos y afirmativos, como está, por ejemplo, en la tabla de juicios de Kant, no se puede sostener. (Curiosamente ninguno de los numerosos miembros de la comunidad de profesores de filosofía alemanes me llamó la atención sobre ese error. Veo esto como un indicio de la falta de nivel de la filosofía alemana de postguerra. En un auditorio anglosajón esto no se me hubiera dejado pasar).

El resultado se puede formular así: no tenemos ninguna palabra —ni "es" ni "no"— que exprese lo que determina unitariamente nuestro comprender. La alternativa no es naturalmente: quizás no tenemos ninguna palabra pero sí la cosa (¿qué cosa?); sino: si es que se puede captar unitariamente el comprender humano —y esto en primer lugar no puede querer decir otra cosa que comprender lingüístico— lo será por medio de una *estructura* variable pero como tal todavía unitaria. Esta fue también la idea directriz de mis *Lecciones*, sin que entonces tuviera ya la suficiente claridad para poder decir que ese intento era la alternativa al esfuerzo fallido del artículo (1967b) de rehabilitar la pregunta de Heidegger. Ahora bien, Charles Kahn, en su libro sobre "ser" en la lengua griega (1973), dice que debido a las relaciones internas de los momentos de esa estructura se justifica la utilización de la palabra "ser". Después de que en el artículo (1977a)[5] he negado también esto, me parece que "la" pregunta por el ser como orientación para investigaciones serias ha perdido definitivamente su sentido.

Que yo haya dedicado a Heidegger mis *Lecciones* como una reverencia sin compromiso ha sido comentado con tono burlón; pero yo considero que sin razón. Las *Lecciones* son un intento de tomar en forma nueva la pregunta de Heidegger por la estructura unitaria del comprender, de modo que serían im-

pensables sin mi referencia a Heidegger. Claro que cuando ya no tenemos la orientación por *el* ser, el problema no parece tan interesante. Además sólo pude sostener (en la p. 517 ss. de las *Lecciones*) que los tres momentos —proposición, negación y posición de correspondencia (ya sea de modo asertórico o imperativo)— valen para un ámbito amplio del lenguaje pero no para todo comprender en general. Así que puedo agregar que mi intento de encontrar una alternativa a la pregunta de Heidegger por el ser condujo también a quitarle fuerza a la pregunta. ¿Por qué considerársela todavía tan interesante? El que después de 1975 me haya dedicado a la filosofía práctica se debió no solamente a mis nuevos intereses, sino también a que para mí la filosofía teórica había perdido su interés.

Con la pregunta por la estructura del comprender supuestamente orientada por el ser, están vinculados, sin duda, para Heidegger otros dos puntos importantes: primero, (en *El ser y el tiempo*) la pregunta por el ser particular del ser humano que tiene que ser entendido como un caso especial de lo que se puede denominar "existencia temporal" y que corresponde al uso del lenguaje en el que decimos "existió desde... hasta..."; segundo, (después de *El ser y el tiempo*) un tipo especial de oraciones de existencia que Carnap ha llamado oraciones externas de existencia, como "qué maravilloso que exista algo" (cfr. Heidegger, *Wegmarken*, p. 103; Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, p. 14). Claro que Heidegger no intentó nunca mostrar cómo están relacionados estos diferentes puntos importantes y todavía menos cómo se ha de entender el sentido de estos dos diferentes modos de utilización del "es". El artículo (1975a) está dedicado al problema de la existencia temporal y el (1970c) a mostrar la significación de una extrema configuración de las oraciones externas de existencia dentro del pensar heideggeriano. Pero ninguna de esas significaciones ha sido aclarada en lo más mínimo hasta hoy. Tampoco yo he intentado aclarar cómo hay que entender ahora una oración externa de existencia. En el artículo (1975a) intento explicar las oraciones en las que se expresa la existencia temporal pero me he movido en terreno resbaladizo como se puede ver en el oscilante ir y venir volviendo a tomar el problema en las *Lecciones* (p.468, ed. alemana) y en la *Propedéutica* (pp.197-199, ed. alemana). Hasta donde sé el problema no ha sido aclarado por ninguna otra persona.

Sólo cuando este año en Tokio pude volver a hablar sobre la pregunta de Heidegger por el ser, tuve la ocasión de mostrar públicamente esa falta del artículo (1967b) y de esclarecer los diferentes aspectos de los problemas de los artículos (1967b), (1970c) y (1975b). Sólo en este artículo (1991a) dije resumiendo por qué se pueden cerrar las actas en lo referente a la pregunta por el ser de Heidegger y cuáles son, sin embargo, todavía los caminos abiertos que señalan hacia adelante. Naturalmente vendría ahora el otro paso que sería preguntar por qué una figura tan importante como Heidegger creyó tener que orientarse por la palabra "ser".

III

Para los artículos que están agrupados bajo los otros títulos no se puede establecer una relación unitaria. Con el tema de la verdad más que con cualquier otro me he ocupado durante muchos años y en él mi trabajo ha sido también constructivo y no sólo destructivo como con el concepto de ser, pero la problemática se ha deshilachado y en el momento no me sigo ocupando de ella. Las puntas más importantes de los hilos no se encuentran en los artículos sino en los dos libros: las *Lecciones* (1976) donde he tematizado la verdad en su relevancia para la estructura de la comprensión (cfr. principalmente las lecciones 15, 27 y 28 y también el capítulo sobre la "verdad" en la *Propedéutica* [1983a] donde también corrijo mi interpretación demasiado débil de Tarski del artículo [1960b]) y *Autoconciencia y autodeterminación* (1979b) donde, siguiendo a Husserl, en la p. 230 defino el concepto de existencia responsable por medio de una pregunta compleja por la verdad, que ya había tratado en (1967a).

En cambio, el artículo (1960b), aunque ya no tiene para mí importancia objetiva, merece, no obstante, ser admitido en la compilación. Las faltas que tienen que ver con la orientación por Husserl en (1965) son evidentes, pero yo creo que ese artículo contiene pensamientos que merecen ser tenidos en cuenta de otra manera. No he incluido el (1969a) porque es un artículo que repite simplemente una parte central del (1967a). Con todo, ese artículo fue importante ya que Heidegger mismo lo leyó como manuscrito y debido a él hizo una de sus raras correcciones; sin embargo, no logró decidirse a mencionarme al

respecto ("Zur Sache des Denkens", Tübingen 1969, p. 76 ss.).[6] Después de que le había enviado el manuscrito, yo lo visité en 1966 y tuvimos una conversación —si se tiene en cuenta su modo de ser— muy abierta. Además, para mi toma de posesión de la cátedra de Heidelberg me regaló el comentario de Bonitz sobre Aristóteles que le había regalado Paul Natorp con ocasión de la toma de posesión de su primera cátedra en Marburg en 1923-24.

El (1975b) es más bien un cuerpo extraño en esta sección, pero es aquí donde mejor va.[7] Este artículo no trata de la verdad pero sí de la relevancia de la verdad para la comprensión del sentido y la significación. Lo presenté como conferencia en el otoño de 1969 en Oxford. Michael Dummett hizo la respectiva contra-ponencia y luego lo discutió también en sus libros sobre Frege. Debido a ello, en Inglaterra soy conocido como "autor de un artículo sobre Frege".

El artículo sobre el método filosófico (1989b) no lo pude incluir de modo apropiado en la estructuración de esta compilación. No trata precisamente de la verdad. Pertenece al contexto de las reflexiones del comienzo de las *Lecciones* y de los pensamientos sobre el método descriptivo de la filosofía en mi contra-ponencia a Mr. Pettit (1972). Se originó en dos conferencias que dicté en español en 1984 en un coloquio alemán-latinoamericano en Villa de Leiva (Colombia) (1984a) y que estaban dedicadas al tema "métodos filosóficos".

IV

En la sección sobre filosofía práctica tengo que explicar primero por qué he dejado afuera varios artículos. Los trabajos (1979a) y (1981a) los había ya incluido en mi libro *Problemas de la ética* (1984a); especialmente con respecto a la crítica sobre Rawls estoy todavía plenamente de acuerdo (he hecho una presentación positiva de Rawls en mi contribución a la "Biblioteca de los 100 libros temáticos del semanario *Die Zeit*", (1984b). El (1980) no ha sido incluido por otras razones. Esta conferencia, dictada en un congreso de juristas en 1978, surgió de un trabajo en colaboración con Ulrich Rödel y Günther Frankenberg en el Instituto Max Planck sobre estadios del desarrollo del derecho moderno. Este trabajo conjunto tenía una componente más empírica que condujo a la obra de

Frankenberg y Rödel *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz* (Frankfurt 1981), que es una investigación sobre el desarrollo de la libertad de expresión y prensa en los Estados Unidos. De acuerdo a la idea que se tenía en el Instituto de Starnberg esta investigación tenía que ser también relevada estructuralmente y en eso consistía en lo principal mi participación. En la sección de trabajo de Habermas en el Instituto había una especie de obsesión de grupo a favor de una teoría del desarrollo de la conciencia moral del tipo de Piaget y Kohlberg. A mí no me parecía muy convincente esa idea pero tampoco la podía rebatir. De modo que la tomé en el artículo (1980), en cierta manera hipotéticamente: cuando se ha presupuesto una teoría del desarrollo de ese estilo, se tendría que llegar a una teoría del desarrollo de la moral moderna como la realicé en la segunda parte de ese artículo. Emplear de tal forma hipotética instrumental las capacidades filosóficas contradice en realidad el estándar filosófico y por eso me gustaría renegar de ese artículo. Nadie ha esperado que lo haga, pero uno fácilmente se somete por sí mismo.

El artículo (1978a) fue mi primer intento de fundamentación de la moral después del anterior comienzo insatisfactorio en las *Lecciones* (p. 107 ss. texto alemán).[8] Escrito en 1978, se publica aquí por primera vez en el original alemán. Todavía me parece que contiene algunos aspectos importantes, aunque entonces noté muy pronto que el punto de vista básico de la fundamentación no era sostenible. Me pareció poder interpretar la utilización predicativa absoluta de "bueno" en el sentido de "imparcialmente bueno para todos". Más tarde se me hizo claro que en el fondo éste era un planteamiento arbitrario, pero su falla es más profunda pues está en el prejuicio de que la ética se puede fundamentar lingüística y semánticamente (como argumenté contra Habermas). Desde entonces tengo la convicción de que una fundamentación de la moral no puede ser ni analítica (claro está que de ninguna manera sintética a priori) ni empírica, sino tiene que ser apoyada voluntariamente; en este sentido, comencé a orientarme más por Hume que por Kant. Al planteamiento de Apel-Habermas hay que reprocharle que se ha decidido por la versión analítica a priori, si bien interpretada "pragmáticamente". Desde entonces vale para mí el principio trivial de que toda norma moral tiene contenido y nada que tenga contenido (que sea sustan-

cial) se puede fundamentar analíticamente como algo obligante.

Los dos nuevos planteamientos sobre el problema de la fundamentación de la moral los hice inmediatamente después de mi primer semestre de lecciones en Berlín en el verano de 1980, en las tres conferencias del seminario "Christian-Gauß" dadas en Princeton en 1981 (1981b) y en las retractaciones publicadas en el mismo tomo en alemán (1984c). Estas, que hacían el avance esencial de liberarse de la posición contractualista de las tres conferencias (1981b), quedaban, sin embargo, sin conclusiones. Cómo cambié la redacción del planteamiento de 1978 (1978b) en las tres conferencias, se puede ver bien en la primera de ellas: el predicado "bueno para todos" fue reemplazado por un "predicado de fundamentación" abierto y esto condujo luego a una revisión básica. Vino luego la serie de lecciones ya mencionada de 1986-87. En ésta intenté sistematizar el nuevo planteamiento de las retractaciones. La posición que de ello resultó la presenté en un pequeño coloquio en agosto de 1987 en Lima, en la ponencia titulada "Una nueva concepción de filosofía moral" (1991b). Presenté también este planteamiento en tres conferencias en la Universidad Simón Bolívar en Caracas en septiembre de 1987 y luego en cuatro lecciones en Columbia University en Nueva York en noviembre del mismo año. La crítica sustancial que se me hizo en Columbia University contribuyó esencialmente a que las debilidades de que adolece también este planteamiento me parecieran luego tan graves que cancelé las "John Locke Lectures" en Oxford, previstas para abril de 1988.

El artículo (1989a) es un documento de la época intermedia siguiente.[9] Lo escribí siendo consciente de que dejaba abiertas las preguntas decisivas. Pero en él se puede ver cómo era aproximadamente mi posición en aquel tiempo (1986-88). Mejor lograda me parece la conferencia escrita un poco después (1989c), que di en las conversaciones de "Römerberg" en 1989, porque en ella quedan abiertos los problemas de fundamentación y así en esa informalidad resulta mejor. En cambio, la más antigua (1986), sostenida en la primera conferencia de "Ringberg" sobre moral, está todavía demasiado cerca de las retractaciones y no contiene casi nada que todavía me sea importante.

La segunda conferencia de "Ringberg", en julio de 1990, me parece más prometedor, en el que continué la idea del semestre de invierno de 1966-67 y suprimí los errores que entonces me obstaculizaban. Este bosquejo apareció en la compilación de Edelstein y Nunner-Winkler (1990b). Con este planteamiento espero lograr un segundo arranque en mi último semestre de lecciones en Berlín, en invierno de 1991-92. Si todo sale de acuerdo a mis deseos, de esto resultará un tercer tomo de lecciones de la editorial Suhrkamp.[10]

Ernst Tugendhat
Berlín, verano de 1991

Notas

1. No incluido en la publicación en español.
2. No incluido en la publicación en español.
3. El (1970a) tampoco fue incluido en la publicación en alemán porque su texto quedó casi todo integrado en las *Lecciones de introducción a la filosofía lingüístico-analítica* (lecciones 9a. y 10a.).
4. Son los cuatro ensayos que aparecen en la edición en español bajo el título «Ser».
5. No incluido en la publicación en español.
6. Cfr.: K.-O. Apel, *Transformationen der Philosophie* I, p. 42, nota 62.
7. Es el artículo que aparece en segundo lugar en la sección «Verdad» de la presente publicación en español.
8. No incluido en la publicación en español.
9. Es el primero de la sección «Acción» de la publicación en español.
10. Publicado en 1993 (1993c) y traducido al castellano en 1997 (1997c).

Prefacio para la edición española

Me alegro de que la Editorial Gedisa se haya decidido a publicar, al mismo tiempo que la traducción de mis *Lecciones de ética*, un tomo que contiene los principales ensayos de la colección que publiqué en el año 1992 en alemán e inglés, bajo el título de *Ensayos filosóficos*. Me alegro también de que se haya encargado de la traducción una traductora tan excelente como Rosa Helena Santos-Ihlau que ya había traducido mi libro *Autoconciencia y autodeterminación* (Fondo de Cultura Económica, Madrid).

Publiqué la compilación de ensayos en el año 1992, antes de partir para Chile, con el fin de hacer más accesible la mayor parte de ellos que se hallaba dispersa en diferentes lugares. No todos esos trabajos tienen la misma importancia y, por eso, considero conveniente publicar en la edición española sólo una selección. Esta fue hecha por mí en colaboración con la editorial.

La edición alemana contiene cuatro secciones: «Ser», «Verdad», «Praxis» y «Crítica». Esta última sección no aparece en la española porque no hemos querido incluir en ella la mayor parte de las reseñas y contra-ponencias que la constituían. Una excepción son las críticas a Gadamer y a Habermas que en la edición española se integran en otras secciones.

El lector debe tener en cuenta que algunos de los ensayos han sido escritos hace bastante tiempo y por eso no expresan mi opinión actual.

Las tres secciones reflejan un cambio en mis intereses. Los ensayos que aparecen bajo el título «Ser» tienen que ver directa o indirectamente con mi ocupación con Heidegger y, con excepción del último, datan de una época bastante lejana. Lo mismo vale, en parte, para los de la sección titulada «Verdad». El primero de ellos es uno de mis primeros trabajos y corresponde a la época anterior a mi cambio de rumbo hacia la filosofía analítica. En cambio, los que están en la sección «Acción»

son todos de los años ochenta y reflejan mi posterior interés principal por la ética.

En la sección I del prólogo alemán presento una corta autobiografía filosófica e intento decir algo sobre la relevancia de varias de mis publicaciones; también de aquellas que no aparecen en el tomo.

De los ensayos que desde entonces han sido publicados en alemán, me parecen los más importantes: «Gibt es eine moderne Moral?» (¿Hay una moral moderna?) (1996) y «Universalismus und Partikularismus» (1997a). Originalmente en español han aparecido desde entonces: «Justicia y Derechos Humanos» e «Identidad: Personal, Nacional y Universal», (1992g); «El problema de la eutanasia» (1992f) y «El yo» (1993d).

Varios de mis trabajos sobre ética han aparecido ya en español en *Problemas de la ética* (1988a). Un libro nuevo, pequeño, sobre ética he publicado este año en alemán bajo el título *Dialog in Leticia* (1997b) y espero que pronto aparezca en español (1998).

Ernst Tugendhat
Viena, mayo de 1997

SER

1

La crítica a la ontología desde el análisis lingüístico

La importancia de una crítica se mide por el reconocimiento que lo criticado le concede: si la reconoce como relevante aunque no la considere acertada. Pero esto sólo se logra cuando la crítica entra verdaderamente en los pormenores de lo criticado. Característico de la crítica a la metafísica desde el análisis lingüístico del antiguo positivismo lógico era que calificaba los enunciados metafísicos (sólo negativamente y desde afuera) como enunciados que no eran ni analíticos ni verificables empíricamente. Con la tesis de que todos esos enunciados simplemente carecen de sentido, la metafísica no podía ni siquiera entrar en discusión, porque tal declaración le cortaba el paso desde un principio, le impedía cualquier enunciado. Pero la tesis de la carencia de sentido no había sido obtenida a través de un análisis lingüístico puro, sino que se basaba, a su vez, en un supuesto metafísico escondido —y por eso mismo dogmático— sobre el sentido del sentido.

En cambio, precisamente la atención al lenguaje —radicalizada y hermenéutica— de la nueva filosofía analítica ha conducido necesariamente al redescubrimiento de gérmenes metafísicos en el lenguaje mismo. Una de las obras más importantes de esta filosofía en los últimos años —*Individuals* de Strawson (1959)— lleva el subtítulo: "Essay in Descriptive Metaphysics" y el calificativo "descriptive" está dirigido contra la metafísica reduccionista de la filosofía analítica positivista y prepositivista. Lo que hace que este redescubrimiento de cuestiones metafísicas sea un chance para la meta-

física misma es que en él la terminología tradicional ya no es simplemente adoptada sino, de antemano, sometida a la crítica del análisis lingüístico. Por otra parte, desde el punto de vista de la metafísica, el handicap de este filosofar es que sigue orientándose todavía por *aquellas* esferas de problemas de las cuales se ha emancipado, es decir, por las cuestiones cientificistas de la teoría del conocimiento de la antigua filosofía analítica y por la ramificación tradicional en disciplinas. Tal parcialidad de las cuestiones es, a su vez, un tradicionalismo y no una consecuencia de las intenciones hermenéuticas de la "philosophy of ordinary language". A decir verdad, el filósofo analítico ha podido hacer valer —como acabamos de ver— que ninguna de las palabras con las cuales la metafísica había tratado de expresar un tema universal resiste la crítica analítica. Pero entonces se puede preguntar: ¿por qué la filosofía analítica no intenta expresar a su manera y en forma nueva el tema universal? Pues entendemos, por ejemplo, la palabra "todo" y, en verdad, no sólo cuando la unimos con una determinada calificación —todas las ranas, todos los números— sino también —lo que es bien curioso— cuando simplemente decimos: *todo*. La historia de nuestra filosofía ha empezado con el pensamiento *hen-pan* y resulta poco probable que la pregunta por el tema universal de la filosofía, como tal, sea errada y no que lo sean únicamente las respuestas a esa pregunta. Sólo cuando el análisis del lenguaje tenga en cuenta las preguntas que subyacen a las palabras de la metafísica y que las han motivado, puede llegar a ser efectivamente productiva la crítica a ellas, productiva tanto para las criticadas como para los críticos. Quisiera aquí intentar demostrar la posibilidad de una tal profundización de la crítica lingüístico-analítica aplicándola a la palabra "ser".

Aquello que desde un punto de vista metafísico distinguía la palabra "ser" era, justamente, que parecía apropiada para abarcar, en una primera instancia, todavía de modo completamente formal y sin juicio previo, aquello que sólo en su extensión designa la palabra "todo". Pues de todo podemos de antemano decir que "es, es ente", porque de lo contrario no sería nada. Así, es comprensible que la palabra "ser" se convirtiera en la tradición en el hilo conductor unificante de la reflexión sobre lo universal y que la metafísica se desarrollara como ontología.

La relación actual de la filosofía analítica con la metafísica en general y con la ontología en particular ya no es, como en el positivismo lógico, una relación exclusivamente negativa. Puede ser útil hacer presente primero, en forma sucinta, los estadios de este nuevo acercamiento a la ontología, para luego poner de relieve lo que en ese desarrollo ha seguido siendo objeto de crítica con respecto a la ontología tradicional. Una tal orientación ha de llevar a ver que la crítica hecha hasta ahora todavía no corresponde a su objeto y tiene que ser radicalizada. En el positivismo lógico, por ejemplo en el artículo de Carnap titulado "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (1932)[1] la ontología era considerada simplemente como sin sentido. Sin embargo, no la palabra "ser", pues se la necesita constantemente, también en los enunciados formalizados de la lógica. Pero tiene varios significados diferentes, particularmente los de existencia, predicación e identidad. En los enunciados lógicamente formalizados esa ambigüedad se soluciona por medio de símbolos diferentes para los distintos significados. En cambio, parece característico de la metafísica querer mantener la polisemia de la palabra y de ello, afirma Carnap, resultan cuestiones sin sentido. Si esto fuera todo, se podría, no obstante, pensar en una ontología que se atuviera exclusivamente a uno de los significados de esa palabra "ser", por ejemplo, al de existencia. Por eso, Carnap explica que la palabra "ser" tiene sentido cuando se la emplea únicamente en enunciados; en cambio, todas las preguntas que de alguna manera la tematizan, carecen de sentido. En verdad, esta tesis no está así expresamente formulada en el artículo de 1932; se la puede inferir, más bien, del artículo posterior titulado "Empiricism, Semantics and Ontology"[2] en el que Carnap ya polemiza con Quine.

El artículo de Quine "On What There Is" (1948)[3] vuelve a hacer admisible el título "Ontología" también en el ala cientificista de la filosofía analítica. Pues Quine introduce también los términos "ser" (*to be*) y "entidad" (*entity*) como índices de los universales. Al comienzo de este artículo dice que a la pregunta "What is there?" corresponde la respuesta trivial: *todo*, y que la siguiente pregunta —ya no trivial— es entonces: *¿qué* todo? ¿Cuáles entidades, qué tipos de entidades hay? ¿Sólo sensaciones o también cosas materiales o personas? ¿Sólo cosas individuales o también universales? Y agrega: como sea

que decidamos *nosotros* esta cuestión, cualquier *lenguaje* que usemos implica determinados presupuestos relativos al ser, ya sea en las expresiones que funcionan como sujeto, ya sea en las variables de los enunciados universales y de existencia (a los que Quine reduce finalmente esas expresiones). Con esto piensa haber obtenido un criterio lingüístico para decidir cuándo puede considerarse logrado un intento de reducción fenomenalista o nominalista.

El concepto de ontología de Quine tiene dos características: primero, Quine se apoya exclusivamente en uno de los significados del ser de Carnap: el de existencia; segundo, ontología no designa una disciplina filosófica ni un modo de preguntar, sino simplemente los supuestos ontológicos (*the ontological commitment*) de un ser humano o de un lenguaje. (En el lenguaje de Quine, uno no *hace* ontología, sino que uno *tiene* esta o la otra ontología). El no reconoce algo así como la pregunta por el sentido de la existencia de los diferentes tipos de entidades, e inclusive rechaza expresamente la idea de que la existencia de esos diferentes tipos pudiera significar algo diferente. Además, tampoco reconoce algo así como la pregunta por el sentido de la existencia en general o, lo que sería lo mismo, la pregunta por lo que hace que una entidad sea una entidad. Esta segunda restricción muestra hasta dónde se orienta todavía por el positivismo lógico de Carnap. Sin embargo, que esta restricción no se basa en la esencia del filosofar lingüístico-analítico lo muestra la nueva filosofía inglesa —en particular Strawson— que pone precisamente preguntas del tenor: ¿cómo se constituye una entidad como entidad y cómo se constituyen los diferentes tipos de entidades? Claro está que la limitación a la existencia se mantiene también aquí. Pero Strawson está ya en una posición en la que, en cierta manera, se ha eliminado todo lo ideológico del rechazo a la ontología tradicional y a partir de la cual se puede, por eso, poner de relieve la crítica verdaderamente imparcial del análisis lingüístico a la ontología tradicional y hacerla comprensible en su relevancia para la ontología. Pues el núcleo objetivo de esa crítica ha permanecido esencialmente constante a través de estas diferentes etapas, y, al fin y al cabo, proviene de antes del positivismo lógico, de los comienzos de la filosofía analítica, particularmente del artículo de Russell "On Denoting" de 1905. Considero que esta crítica se puede resumir en tres puntos:

El primero no se manifiesta como tal porque es, simplemente, el presupuesto evidente de una deliberación analítica sobre el ser y, en realidad, parece trivial. Según él, bajo "ser" sólo podemos entender lo que queremos decir en el hablar natural con el verbo ser. Pero con este verbo, con el "es" en todos sus diferentes significados nunca queremos expresar un *contenido*; no es ningún "predicado real". Y entonces, no se puede entender su universalidad a la manera en que la ha entendido la tradición aristotélica, como expresión de la determinación más general. El "es" —lo mismo que el "no es"— puede, de algún modo, transportar todos los contenidos posibles, puede referir a ellos, los puede vincular o lo que sea, pero esos contenidos no se pueden abordar como ser. La universalidad del "es" sólo puede ser, en cualquier caso, formal y nunca de contenido.

Con esto queda suprimida la concepción tradicional de esencia, según la cual tendrían que entenderse como ser los significados de los predicados reales. Desde el punto de vista histórico, esta noción tradicional se basa evidentemente en el hecho de que el filosofar griego, cuando puso su atención en el "es" y el "no es", estaba tan orientado por el contenido que colocó el ser simplemente en el contenido y sólo pudo pensar el no ser como nada de contenido, como "nada". Que la esencia configure un posible sentido del ser tendría que ser demostrado ahora a partir del sentido verbal del "es" y no puede ser simplemente presupuesto como evidente. Este primer punto de la crítica corresponde a la tesis de Heidegger de que la metafísica tradicional puso el ser en el ente. La congruencia de la crítica a la ontología tradicional desde estas dos posiciones aparentemente contrapuestas no es sorprendente, pues se basa en el hecho de que ambas parten de lo que significa ser en el lenguaje. Ha sido sólo el antagonismo ideológico entre Heidegger y la filosofía analítica lo que ha ocultado las conexiones fácticas y, con perjuicio para el caso, ha impedido el recíproco complementarse que, como se va a ver en lo que viene, hubiera sido posible y necesario.

El segundo punto de la crítica relevante se refiere a la ya mencionada polisemia de la palabra "ser". Por qué no se tomó en cuenta la esencia entre los diferentes significados, resulta claro de lo que acabamos de decir. Fuera de la existencia se presentan, más bien, como significados adicionales del "es", la predicación y la identidad.

Este segundo punto sólo puedo abordarlo de cerca después de haber tratado, al menos someramente, el tercer punto de la crítica, el del significado de ser como *existencia*. En la filosofía analítica hay un consenso general acerca de que la existencia no sólo no puede ser entendida como predicado real (en coincidencia con Kant) sino ni siquiera como predicado. Oraciones como "existen leones" o "el diablo no existe" inducen lingüísticamente a error, pues no son enunciados sobre leones o sobre el diablo, sino sobre los objetos de nuestro mundo y quieren decir: ninguno de estos objetos es un diablo; algunos son leones. Esta concepción nos libera de la idea de que en un enunciado de existencia habláramos sobre algo que no existe como tal, sino que —como algo posible— mantuviera un cuasi ser diluido. Quien no encuentra esto tan mal, podría pensar todavía que, sin embargo, tenemos que entender el sentido de un enunciado yendo a ver cómo podríamos verificarlo y que, para establecer si hay leones, no vamos a examinar los posibles leones para ver si les conviene el predicado de existencia, sino los objetos del mundo para ver si algunos de ellos son leones.

Entonces, según esta concepción, las oraciones de existencia serían enunciados generalizadores y el peso individualizador que —desde el punto de vista ontológico— era precisamente lo interesante del concepto de existencia, habría desaparecido para aflicción de los ontólogos tradicionales. Pero creo que para su consuelo hay que decir: todo enunciado generalizador de existencia del tipo "algunos objetos son así y así" equivale a decir: algunos de los objetos *existentes* son así y así, o sea, presupone ya la existencia de objetos. Sólo que ahora la existencia quiere decir otra cosa, pues el enunciado normal de existencia se refiere a un predicado —dicho tradicionalmente: a una esencia— o a un aglomerado de predicados y significa que este predicado o este aglomerado de predicados se aplica a objetos existentes. En cambio, la existencia en el segundo sentido se refiere a los objetos indeterminados que están a la base de esa aplicación y a los cuales uno se puede referir en forma pronominal, por ejemplo, "esto es", "yo soy". Ciertamente, Quine ha intentado reducir todos los enunciados con sujetos singulares a enunciados de existencia generalizadores,[4] pero esa reducción no puede convencer, como también Strawson intenta mostrar,[5] porque sólo podemos entender los enunciados generalizadores —tanto universales como de existencia—

como enunciados sobre enunciados singulares indeterminados. Y, efectivamente, parece que Quine reconoce por completo este segundo concepto de existencia implícito cuando dice: "ser" significa tanto como ser el valor de un punto de referencia variable o posible de un pronombre.[6] *Este* ser es válido para los objetos individuales. Porque en el lenguaje logístico está a la base del operador universal lo mismo que del operador de existencia, no se lo puede expresar por medio del operador de existencia mismo. De ahí que Quine hable siempre a este respecto de "ser" (*to be*) y no de existencia, aunque sin aclarar esa diferencia en la terminología. Pero en este "*to be*" parece estar, entonces, aquel sentido de existencia que ha sido desde siempre el auténticamente relevante en la metafísica. Por ejemplo, la proposición: "el auténtico ser sólo puede ser pensado como vida" sólo es comprensible en este sentido de existencia. De tal manera, resultan de este tercer punto de la crítica lingüístico-analítica dos cosas para la ontología tradicional: primero, en tanto que referido a predicados y esencias, el concepto tradicional de existencia tiene que ser sometido a una revisión fundamental; segundo, la crítica que a ello conduce, muestra, a la vez, que en la tradición corren mezclados sin distinción dos diferentes conceptos de existencia que primero tendrían que ser esclarecidos en su diferencia para que la metafísica pueda hacerse comprensible a sí misma su tema central.

He querido abordar este círculo de problemas sólo hasta donde era necesario para reflexionar ahora con perspectivas de éxito sobre el segundo punto, el definitivo, de la crítica lingüística: la tesis de la polisemia de la palabra "ser". Pues si ya uno de los diferentes significados de esa palabra y precisamente aquel único aceptado en las ontologías lingüístico-analíticas —la existencia— tiene dos diferentes significados, tenemos que saber de cuál hablamos en cada caso cuando se trata de una discusión sobre su diferencia o sobre su relación con los demás significados. Por lo tanto, voy a utilizar primero la palabra existencia sólo en aquel significado menos usual pero más fundamental del *to be* de Quine, en el que hablamos de la existencia de objetos, y la secuencia de los razonamientos conducirá por sí misma también al otro significado que se expresa en el operador de existencia.

La distinción de los tres significados de ser —existencia, predicación e identidad— se halla ya en *El Sofista* de Platón, pero lo especial de la tesis lingüístico-analítica es que estos significados no tienen nada en común. Hasta donde sé, esta tesis está presentada del modo más detallado en varias publicaciones de Stegmüller[7] con distinciones de significado adicionales, pero en ellas, lo mismo que en otras partes, siempre con una intención puramente destructiva y con un resultado puramente negativo.

Debido a que no se hace la pregunta: ¿por qué pues la ontología tradicional tenía tanto interés en el concepto de la unidad del ser?, tampoco se hace el intento de reformular el viejo problema ahora positivamente. Pero este problema era el de los universales. Que la pregunta por el ser se endereza a la universalidad, ha sido dicho a su vez en la filosofía analítica misma y a su manera en la formulación de la ontología de Quine. En efecto, según él, la ontología abarca "todo", pero "todo" quiere decir solamente "todos los objetos", "todas las entidades". Sin embargo, el universo de nuestro entender incluye no sólo los objetos, sino también sus propiedades, relaciones, acciones. Porque éstas no debían ser excluidas de la problemática ontológica que se consideraba universal, la ontología tradicional no pudo renunciar al ser predicativo y, porque la temática universal debía seguir siendo unitaria, tenía que quedar en pie lo uno del concepto de ser.

Claro está que con esto no se ha dicho que esa unidad se justifique, pero sí se indica lo que depende de ella: la universalidad de la problemática. Desde el punto de vista analítico se podría oponer que cuando también los predicados se cuentan como universo, se los objetiva de manera ilícita. Pero también se puede decir a la inversa: el universo de nuestro entender no es sólo un universo de objetos y, por lo tanto, para que el ser pueda oficiar de guía de una reflexión genuinamente universal, no puede quedar limitado a la existencia, al ser de los objetos. La palabra "objeto" se emplea aquí sólo como indicación formal de lo que el sujeto de una proposición designa lingüísticamente, así que abarca tanto las "cosas" de Heidegger como las "substancias" de la tradición aristotélica y las "entidades" de la ontología analítica. Entonces, no debe haber el prejuicio de que con ella se lleva a cabo una especial "objetivación". En cambio, la palabra "ente" (*ens, on*) —más

neutral en apariencia— sería precisamente, en el actual contexto, ambigua. Pues, aunque parece significar lo mismo que entidad, en caso necesario se la puede ampliar también a las determinaciones predicativas, lo que ya sucedió en Aristóteles. Por otra parte, la forma substantiva de esta palabra es la causa de que no sólo en Aristóteles, sino en toda filosofía que entiende la pregunta por el ser como pregunta por el sentido del ser de *entes*, la ontología, cuando menos se espera, se vuelva a limitar a substancias o cosas. La ontología analítica, del otro lado, aunque volvió al significado verbal de la palabra, siguió tan tradicionalmente orientada por los objetos que, desde un principio, sólo dejó valer como ontológico aquel sentido de la palabra "es" que se refiere a entidades.

Así pues, desde un punto de vista crítico frente a la ontología tradicional *y* a la ontología analítica desarrollada hasta ahora, resulta que la palabra "todo" no alcanza para servir de guía de una temática genuinamente universal, porque tiene, lo mismo que la palabra "ente", una connotación cosificante ya que, como ésta, principalmente o solamente alude a objetos. El primer punto de la crítica lingüístico-analítica —que la palabra ser no debe ser entendida con respecto al contenido sino verbalmente, como palabra formal— llega a tener el consecuente efecto de que su universalidad ya no se entiende como objetiva sino como formal. Pero entonces viene la pregunta de si la palabra "ser" es suficiente para esa universalidad formal que es más amplia que la objetiva de las entidades y llega hasta ser dudoso —esta es la crítica analítica— si a los diferentes significados formales que tiene fácticamente esa palabra ser les corresponde un sentido unitario. Al tratar de responder esta pregunta obtendremos también el sentido preciso de la expresión "universalidad formal" que, hasta ahora, es poco claro.

El ser en el sentido de existencia y el ser en el sentido de predicación son indudablemente palabras formales y no predicados reales. Pero así lo que tienen en común sería sólo negativo. ¿Se puede indicar positivamente un sentido unitario de esos dos significados de la palabra "ser"? Con respecto a esta pregunta y desde el lado metafísico se suele referir con superioridad al dictum aritotélico *pollachos legesthai*, según el cual, las palabras fundamentales filosóficamente relevantes tienen con frecuencia varios significados que no se pueden

reunir bajo la unidad de un género pero que están en un conjunto unitario de relaciones. No obstante, esta explicación queda vacía mientras ese conjunto no sea realmente determinado. En Aristóteles y en la tradición aristotélica el múltiple significado del ser al que esta noción de *pollachos legesthai* fue aplicado no era precisamente el de existencia y predicación. El único texto que conozco en el que se intenta una interpretación unitaria de la existencia y la predicación es el escrito de Kant "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Aquí se determina la existencia como "posición absoluta" y el ser en el sentido de la predicación como posición relativa.[8] Común a ambos sería entonces el concepto de "posición" y este es, como dice Kant, "uno mismo con el de ser". Pero ¿qué significa posición? Para asegurar que con ello se designa realmente un punto de vista común tendría que darse una característica que fuera común a la posición absoluta y a la relativa. ¿Qué es más indicado que caracterizar la posición como antítesis de la negación? Con esto se tendría precisamente el criterio que ya desde un principio fue determinante para mantener la palabra "ser" como guía de la reflexión sobre lo universal. Efectivamente, la universalidad del "es" resultó de su relación antitética con el "no es".

Esta antítesis a la negación es propia tanto del ser predicativo como del ser existencial, de manera que con la negabilidad parece haberse encontrado la característica común buscada, toda vez que vale también para el tercer significado, el de identidad. Pero este intento tropieza con una dificultad: sin duda es posible negar el "ser" en todas sus significaciones pero igualmente es posible negar cualquier otro verbo. Así que con la negabilidad se habría encontrado una característica que es común a las diferentes significaciones del ser pero que, al mismo tiempo, va más allá. Se podría pensar que para delimitar unitariamente las significaciones del ser tendría que encontrarse una característica específica. Pero aunque de ese modo podría quizás salvarse la unidad del concepto de ser, por otra parte, se pondría en peligro su universalidad. Pues si hay afirmaciones negables también fuera del ser, quiere decir que con la palabra ser, aun incluyendo su significado predicativo, no se puede de ninguna manera alcanzar la requerida universalidad.

Entonces, si se quiere mantener la palabra ser como guía de la reflexión sobre lo universal, tiene que sentarse la tesis de que sólo se puede negar cualquier verbo porque en él está incluido tácitamente el ser. De hecho, en la ontología y ya desde Aristóteles se suelen traducir las oraciones verbales por correspondientes oraciones nominales con ser y participio para salvaguardar la universalidad del ser. Se dice que "él nada" quiere decir lo mismo que "él es nadante". La lingüística ha objetado y con razón que esta traducción significa, en realidad, una modificación del sentido. En la oración nominal se toma lo que en la oración verbal se expresa directamente como actividad del objeto, como un contenido real en sí y al mismo tiempo se lo constata desde afuera como un estado.[9] Las dificultades aumentan cuando se tienen en cuenta también los impersonales y algunas otras peculiaridades de los sistemas verbales de diferentes idiomas. Cuando la ontología tradicional reduce tales diferencias de significado a un lenguaje ideal unitario, hace exactamente lo que, por lo demás, le reprocha al positivismo. Por eso, el positivismo no puso ningún reparo a esa reducción del verbo ya que él, a su vez, se orienta por un lenguaje ideal, el de la logística; en ésta también son tratadas las oraciones verbales como oraciones nominales. En cambio, en la "philosophy of ordinary language" se reconoce que las diferencias, que no tienen importancia para los fines de la deducción lógica, pueden ser, sin embargo, esenciales desde el punto de vista semántico. Y la ontología no puede superar las diferencias estructurales de los lenguajes empíricos no teniéndolas en cuenta, pues entonces queda, en realidad a su merced. Lo único que puede hacer es intentar integrarlas en sí.

Para el filósofo analítico de la vieja escuela hubiera sido más recomendable, en vez de remitir a los verbos para evidenciar la no universalidad del ser, remitir a las relaciones que, en la lógica moderna, ya no son entendidas como predicados, como determinaciones de un objeto con respecto a otros, sino de tal manera que la relación es válida unitariamente para la multiplicidad de lo relacionado. Visto así, ya no se puede entender la relación como una determinación del ser y, sin embargo, es negable con respecto a cualquier multiplicidad. Pero esta interpretación de las relaciones no es obligante desde un punto de vista puramente lingüístico-analítico y aquí podría el metafísico tradicional remitirse a los lenguajes naturales

como antes lo hizo a uno ideal. Sólo si se pudiera demostrar irrefutablemente por medio de argumentos adicionales la no universalidad del concepto de ser, podría la nueva comprensión de las relaciones en la lógica tener un efecto liberador también ontológicamente, pues se entenderían las relaciones sólo a partir de sí mismas y no como cuasi propiedades de los objetos y se podría transferir el peso metafísico de las entidades a la dimensión entre ellas.

En realidad, se pueden señalar por lo menos otros dos campos de aplicación del "no", que no se pueden entender como ser ni en un lenguaje ideal ni en los lenguajes naturales. En primer lugar, están las oraciones por medio de las cuales no se expresan afirmaciones, sino deseos o mandatos, o sea, gramaticalmente optativas e imperativas. Que cuando yo digo, por ejemplo, "no vengas" se niegue un ser no ha sido aseverado tampoco en la ontología tradicional, así que ella se ha limitado también al mundo de los indicativos. Pero esto contradice la intención originaria de universalidad.

En segundo lugar, negables no son únicamente los verbos, sino también las conexiones de los enunciados que realizan palabras como "y", "o", "porque". Aquí hay que incluir también los enunciados universales y los enunciados de existencia generalizadores que he puesto aparte al comienzo y que hay que entender como series de conjunciones o bien de disyunciones. Cuando decimos "no todos los filósofos son felices" no negamos el ser predicativo, sino la afirmación de segundo orden que está en la palabra "todos". Pero la tesis de que en palabras tales como "y" o "todos" se expresa un ser difícilmente tendría respaldo en el lenguaje.

Terminar aquí con este resultado negativo correspondería al estilo de la crítica positivista a la metafísica. Parece que el intento de defender la unidad del concepto de ser contra la crítica analítica no sólo ha fallado sino que conduce además a la desaparición de la exigencia de universalidad. Pero esto sólo ha podido suceder a la base de un nuevo criterio de universalidad que ahora quizás tendría que tomarse sólo positivamente. Este criterio ha sido la negabilidad. La palabra "ser" debía su distinción metafísica a la circunstancia de que por su antítesis al "no" parecía corresponderle alcance universal. Si ahora se muestra que la antítesis al "no" va más allá que el ser ¿qué puede ser más conveniente para la ontología que renun-

ciar al ser como guía de la reflexión sobre lo universal y en vez de él buscar otro término correlativo del "no", pero genuinamente positivo?

Pero, si ya no es el ser, ¿cuál es el término correlativo universal y positivo del "no"? Creo que no es difícil encontrar la respuesta a esta pregunta, pues el lenguaje necesita una palabra propia para la negación pero no para la afirmación, porque ésta se realiza por sí misma en cualquier oración. Por eso, a partir de la naturaleza del asunto se puede comprender que sólo en el reflejo de la negación nos sea accesible el verdadero tema de una reflexión universal en el lenguaje. Nunca se ha dudado de que la palabra "no" tenga un significado unitario. Tampoco participa ella del penoso destino que, para la ontología consciente del lenguaje, tiene la palabra "ser" por la diferente extensión de su uso en los lenguajes empíricos. Al contrario, se puede decir directamente a priori que no hay ningún lenguaje humano sin una expresión de negación, ni ninguno en que no sea negable "cualquier" oración, puesto que una oración sólo puede constituirse en esa posibilidad de la negación que es la afirmación.

Ahora también resulta comprensible —dado que el fenómeno universal de la afirmación carece de palabra— la tentación de poner en su lugar el caso especial del ser en el que nos es accesible una palabra propia y puramente afirmativa. Este caso especial se da, aunque no en todas las lenguas, precisamente en los juicios de existencia, en las oraciones atributivas nominales y en los enunciados de identidad, porque en estos se imagina un contenido objetivado separado del momento de la afirmación y, por eso, se necesita una palabra propiamente afirmativa que exprese una pura posición sintética. Entonces, a partir del tema extenso que ha resultado, se puede todavía poner de relieve lo común de los tres significados del ser. Pero esta pregunta ya no tendría una importancia fundamental para la ontología (en verdad, el nombre de esta disciplina tendría que usarse ya sólo entre comillas). Pues ahora la guía, tanto para el tema universal en su totalidad como para su subdivisión, tendría que ser la afirmación, accesible únicamente en el "no". La dimensión universal en que entendemos el "no" no es una dimensión del ser sino —entre indicativo, optativo e imperativo— una dimensión de la praxis. Para un esclarecimiento de esa dimensión en su totalidad no puede bastar la

reflexión sobre el sentido del ser, sino que habría que tematizar en su conexión toda la pluralidad de los momentos lingüísticos que son los portadores irreducibles de la afirmación. De esta manera, se ha aclarado también ahora el discurso de universalidad formal introducido antes en una forma vaga. La multiplicidad de las formas de que aquí se trata y que son portadoras de todo contenido es la de las formas de la afirmación concluida.

En el seno de esta dimensión universal de la afirmación se puede luego delimitar el ámbito de lo asertorio como un campo especial aunque todavía amplio que puede entenderse ya, en cierta manera, como un campo del ser y que es comprensible lingüísticamente por el hecho de que podemos introducir cualquier oración asertórica con las palabras "es así que...". Dentro de este ámbito de lo asertórico conformarían luego las entidades con sus predicados —el así llamado ente— un sector aun más limitado. Pero ahora estarían incluidas en los predicados no sólo las determinaciones atributivas del ser sino igualmente las oraciones verbales, como una forma propiamente afirmativa. Finalmente, estas dos posibilidades de determinación, una, en cierto modo, verbal interna y una atributiva objetivante que se mostró en los predicados, tendrían que ser valoradas también para el núcleo más íntimo del problema ontológico, la "existencia" de entidades. Así que ahora también se podría comprender más apropiadamente la evidente diferencia que hay en que, por una parte, hablemos de la "existencia" de objetos porque se puede constatar desde afuera y, por otra, de la "existencia" de sujetos vivientes porque ellos mismos la realizan desde dentro. Con esta existencia de sujetos vivientes que, entonces, en su verdadero sentido no es un ser, sino praxis, se volvería a establecer la conexión del círculo más interno al más externo de la problemática.

Me parece que sólo con una ontología de este tipo, que resulta de la crítica lingüístico-analítica del lenguaje cuando, al mismo tiempo que acepta motivos que se pueden derivar de Heidegger, está dispuesta a ir al sentido originario de la metafísica, obtendría la filosofía lingüístico-analítica la ontología que le es adecuada. La ontología en el sentido de Quine ciertamente reflexiona de modo lingüístico-analítico, pero toma su tema —las entidades— de la tradición pre-analítica. Vista desde el lenguaje mismo, la dimensión universal en que vivi-

mos comprendiendo no es, en primera línea, un mundo de objetos o de entes o de estados de cosas, sino un mundo de oraciones, de unidades de sentido. Sin embargo, nuestra comprensión va más allá de su articulación en oraciones. La dimensión dentro de la cual pasamos de una oración a otra no es evidentemente ella misma una oración y mucho menos un ente. Cualquier expresión del tipo "el ente" o "los objetos" sigue estando todavía dentro del lenguaje y utiliza un medio lingüístico abstracto que, en concreto, está ya siempre abarcado por una oración. Si la filosofía aún quiere y tiene que hablar de la dimensión universal de nuestra experiencia que ya no es lingüística, no lo puede hacer con medios lingüísticos que ya dentro del lenguaje son limitadamente demostrables.

Notas

[1] *Erkenntnis* II, pp. 219-241.

[2] *Revue Internationale de Philosophie* XI (1950), p. 20 ss.

[3] Publicado en la colección de artículos: *From a Logical Point of View* (1953), pp. 1-19; cfr. también su artículo "Designation and Existence", *Journal of Philosophy* 36 (1939).

[4] Cfr.: *Methods of Logic*, §§ 36 s., *From a Logical Point of View*, p. 8, 167.

[5] *Individuals*, p. 196 s.

[6] *From a Logical Point of View*, p. 13.

[7] "Sprache und Logik", en: *Studium Generale* 9 (1956), p. 57 ss.; *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2a. ed. p. 188 ss.

[8] Kant, *WW* (Cassirer) II, p. 77.

[9] Cfr.: J. Lohmann, *Lexis* I, p. 59.

2

El ser y la nada

I. Planteamiento del problema

La manera en que Heidegger vuelve a plantear la pregunta por el "ser" se caracteriza por incluir el "no ser" en un cierto modo como equivalente. Su tesis es: en la comprensión del "...es..." está incluida constitutivamente la comprensión del "...no es...". Y esta contraposición es, a su vez, constitutiva del comprender humano, de aquello que Heidegger llama "apertura". En la conferencia inaugural de su profesorado en Friburgo —*Was ist Metaphysik?* (1929)[1]— en la que trata temáticamente la relación entre ser y no ser, dice: "La nada es lo que hace posible que el ente como tal se haga patente al Dasein humano" (p.32). Entonces, que Heidegger incluya el no ser en la pregunta por el ser tiene que ver con su interpretación de la pregunta por el ser como pregunta por el comprender, o sea, por el "sentido" del ser.

Claro está que no es la primera vez que el ser se tematiza unido al no ser. Incluso es así que la filosofía tomó en cuenta el "...es..." cuando el "...no es...", la negación, le llamó la atención. (El "no" es más llamativo que el factor de afirmación que, en la mayoría de los casos, no se articula.) Pero el resultado de esa primera tematización simultánea del ser y el no ser que realizó Parménides fue la inmediata exclusión del no ser de la pregunta por el ser. Y aunque luego ya Platón levantó la proscripción parmenidiana del no ser, no se puede decir que él o la tradición que le siguió volvieran a incluir el no ser en la pregunta por el ser. Fue Hegel quien lo hizo por primera vez. De ahí que Heidegger en *Was ist Metaphysik?* tome distancia expresamente sólo frente a él:

"El puro ser y la pura nada son, entonces, lo mismo". Esta tesis de Hegel (*Wissenschaft der Logik*, libro I WW III, p. 74) es válida con razón. Ser y no ser pertenecen uno al otro, pero no porque coincidan en su indeterminación e inmediatez —visto desde el concepto hegeliano del pensar— sino porque el ser mismo... se hace patente... sólo en la trascendencia del Dasein que se mantiene en la nada (p.36).

La mirada a la "patencia", a la comprensión del ser se mantiene, entonces, frente a Hegel como diferencia específica. El acierto de este autodeslinde no va a ser verificado aquí; se lo presupone. Además, se da por supuesto que con la pregunta por la "patencia", por la estructura del comprender humano, Heidegger ha señalado una cuestión que, si no es la fundamental de la filosofía, no se la puede volver a abandonar. Y, además, también que el hecho de que el comprender humano tenga ese carácter que Heidegger denomina "apertura" y "patencia" se debe a la circunstancia de que se realiza en la contraposición entre afirmación y negación. Aceptado esto, se va a preguntar únicamente si las expresiones "el ser" y "la nada" que Heidegger utiliza, son adecuadas para su problemática. En otro lugar[2] he intentado mostrar que la palabra "ser" no alcanza la amplitud que Heidegger intenta para el "no", dado que no toda negación es negación de un ser. Aquí voy a hacer abstracción de esa dificultad y a suponer que se puede entender —siguiendo a Heidegger— la pregunta por el comprender que se guía por el "no" como pregunta por el comprender del ser. Tanto más importante parece entonces examinar cómo se emplea o debe ser empleada la expresión "el ser".

Sin embargo, tampoco esta cuestión va a ser examinada en general. Solamente se preguntará por las implicaciones que para lo que se quiere decir con "ser" encierra la peculiar combinación "el ser y la nada". Heidegger utiliza esta formulación hegeliana en *Was ist Metaphysik?* y también en sus escritos posteriores como si fuera completamente natural. En Sartre aparece "L'être et le néant" hasta como título de un libro. Pero la combinación es una muy particular. Se combinan aquí dos expresiones que parecen no corresponder una a la otra: el infinitivo de un verbo y un pronombre indeterminado. Más bien se hubiera esperado: "el ser y el no ser" o "algo y nada". ¿Qué

sentido tiene que en lugar del no ser ("...no es...") aparezca la expresión "la nada" y qué sentido tiene esta expresión en general? Además ¿qué significa para la comprensión de "ser" que esta palabra venga a reemplazar la palabra "algo" en la combinación con "la nada"?

En el capítulo inicial de la *Ciencia de la Lógica* en el que trata del ser y la nada, Hegel quiere obviamente establecer también la conexión con Parménides. El comienzo histórico es empleado a la vez como comienzo conceptual para luego, por medio de la dialéctica entre el ser y la nada, ser llevado más allá de sí. Por eso, se puede suponer que el origen de la concepción del ser que hace comprensible la particular combinación "el ser y la nada" se halla en Parménides.

II. Parménides

¿Cómo entendió Parménides —el primer filósofo que llamó la atención sobre el decir "es"— la palabra "es"? La respuesta correcta a esta pregunta ha de hacer comprensible cómo pudo creer Parménides que del sentido del "es" y de su contraposición con el "no es" se infiere con necesidad que lo que es sólo puede ser uno, necesariamente imperecedero, inmutable y homogéneo, justo como lo que Hegel llama "el ser" al comienzo de su Lógica. Se debe también al influjo de Hegel y luego a la tolerancia historicista que le ha permitido a cualquier época y a cualquier filósofo una concepción propia de Dios y del mundo y también del ser —por abstrusa que sea— que hasta los años 30 de nuestro siglo los investigadores curiosamente se hayan ocupado tan poco de esta pregunta filosófica central del pensamiento parmenidiano, en comparación con otras cuestiones históricamente más interesantes, como la conexión entre la primera y la segunda parte de su poema didáctico y su relación con la filosofía precedente. Parece muy natural que cuando el ser fue pensado por primera vez se lo comprendiera en un "sentido riguroso y absoluto" (Cornford).[3] Sólo en la investigación intensiva de los últimos años sobre Parménides se ha prestado una mayor atención a las dificultades filosóficas inmanentes de la primera parte del poema y se ha preguntado por los supuestos ontológicos del ideario parmenidiano. Durante algún tiempo encontró favor la tesis de que Parménides

confunde el "ser" en el sentido de existencia con el ser predicativo (cf. esp. Kirk-Raven). En los últimos años, desde diferentes lados y con diferentes matices, se declara (cf. Boeder, Hölscher, Kahn, Mourelatos) que a lo que Parménides alude con "ser" no es de ninguna manera el ser en el sentido de existencia, sino el ser en el sentido de verdad, el ser veritativo, o sea, a aquel uso de la palabra *ἐστι* que les permitía a los griegos decir *ἔστι ταῦτα* por "esto es verdad". Cuál de estas concepciones es la acertada? o ¿ninguna de ellas lo es?

Decisiva es la comprensión de los dos versos en los que introduce Parménides los caminos del ser y del no ser (2.3,5):

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καί ὡς οὐκ ἐστι μὴ εἶναι,
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι

La gramática de estas oraciones puede hoy considerarse asegurada. Traduzco siguiendo a Kirk-Raven (la trad. de Hölscher es similar):

"el uno, que es y no puede no ser,
el otro, que no es y necesariamente no es."

Las dos preguntas que surgen aquí son: i) la pregunta inicial: ¿cuál es el sujeto de las dos oraciones? y ii) la pregunta principal: ¿a qué se alude con "es" y "no es"?

La respuesta sólo puede obtenerse a partir de los pensamientos siguientes del poema que, en parte, lo fundamentan y, en parte, lo continúan. Ante todo, hay que limitarse a aquellos que se pueden considerar seguros. A las oraciones que ya en su construcción gramatical son todavía discutibles —especialmente los frag. 3, 6.1 s. y 8.34 s.— no debe concedérseles decisivo valor justificativo. Una respuesta satisfactoria a ambas preguntas tiene que tomar en cuenta al menos los siguientes aspectos indudables de la continuación del razonamiento:

(1a) La supresión del segundo camino (2.6) no es comprensible por sí misma para Parménides, sino es (2.7) *fundamentada* (*γάρ*!) por medio de la oración:

(1b) que "tú lo que no es...no podrías conocerlo....ni expresarlo" (2.7).

(2a) La supresión del no ser sirve luego como premisa para la refutación del nacer y fenecer (8.6-21).

(2b) Ella sirve también de premisa para la conclusión de que el ente es homogéneo, uniforme (8.22-25, 44-48).

Toda interpretación que se oponga a uno de estos puntos tiene que ser descartada desde el principio. Así preparados comenzamos con la pregunta inicial: ¿cuál es el sujeto tácito de las dos oraciones?

La opinión de Diels —antes muy difundida— de que habría que completar agregando como sujeto "el ente", falla frente a (1a) y a (1b). Pues la oración que dijera que el ente no es, no necesitaría para su refutación aún una fundamentación y si la necesitara, en todo caso no correspondería como fundamentación a (1b). La hipótesis de que Parménides desecha el segundo camino porque es contradictorio (Cornford, Boeder) es, entonces, falsa. Sólo el tercer camino (el de los "mortales") es rechazado —como cuasi contradictorio— por Parménides, porque también a él le parece que es y no es. Digo "cuasi contradictorio", porque la oración de Parménides *ἔστιν ἢ οὐχ ἔστιν* (8.16) sólo exteriormente se parece al principio de contradicción. No sólo excluye mucho más que éste sino, también para Parménides, es un principio derivado (lo que nadie puede afirmar del principio de contradicción). La negación del tercer camino *se fundamenta*, para Parménides, en la negación del segundo camino; *porque* el segundo camino (el del no ser) es absolutamente excluido, tiene que rechazarse también el tercer camino (el del ser y no ser).

Afortunadamente hoy esto está aceptado en su mayor parte. Parménides no presupone que "él" —el sujeto tácito de ambas frases— es ente, sino lo fundamenta por medio de la refutación del segundo camino. En un principio, aquello de que se habla es puesto hipotéticamente como neutral frente a ser y no ser. ¿De qué tratan entonces las dos oraciones?

En verdad, no hay sino dos posibilidades: *o* el sujeto tácito de que se habla es precisamente éste, el sujeto del discurso en cada caso, un objeto cualquiera del pensar (Owen) o del conocer (Kahn); *o* Parménides presupone como evidente que aquello de lo que él trata es aquello de que los filósofos siempre han tratado: el todo, la *φύσις* (Verdenius).[4] La segunda interpretación parece ser la acertada porque contra la primera va (2b): Parménides conduce su demostración contra la multiplicidad del ente como una prueba de la homogeneidad, o sea, contra la diferenciabilidad "del" ente, es decir, presupone que aquello

con lo que tiene que ver es, ante todo, uno.[5] También la gramática de las dos oraciones está contra la primera interpretación: un sujeto tácito no puede ser indeterminado, sino únicamente determinado; por eso, en la traducción sólo puede agregarse "él" y no (como lo hace Hölscher) "algo".

Con esto queda contestada la pregunta inicial y podemos pasar a la principal: ¿a qué alude Parménides con "ser"? La propuesta reciente de que Parménides se refiere en primera línea al ser veritativo se ha impuesto porque parece corresponder especialmente bien a (1b);[6] sin embargo, falla con respecto a (2a) —para no mencionar (2b) y no hablar tampoco sobre los anacronismos que resultan de una tal interpretación—[7]: cuando se habla de nacer y fenecer se alude al ser en el sentido de existencia.

Pero *¿cómo* ha podido Parménides entender el ser en el sentido de existencia para afirmar (1b)? Kirk y Raven dicen (269 s.): i) la tesis de la impensabilidad e indecibilidad del no ente es evidente sin más para el no existente, y ii) esta tesis es tranferida injustificadamente por Parménides también al ser predicativo. Ambas afirmaciones han sido rebatidas por Owen. Contra (ii) considera que hay que tener en cuenta que las oraciones predicativas se pueden transformar fácilmente en oraciones de existencia. Además, en la argumentación de Parménides prácticamente no juegan ningún papel las oraciones predicativas y, si lo hacen, solamente cuando transfiere lo que ha demostrado sobre el nacer y fenecer al movimiento y a la variación (8.26 s.,41).[8] En cambio, para la argumentación de (2b) no se puede hacer nada con el ser predicativo y, entonces, hay que preguntarse qué sentido del ser se presupone en (2b) cuando no corresponde ni al veritativo, ni al predicativo, ni al existencial en el sentido corriente.

Pero primero tenemos que ocuparnos todavía de (1b). Contra la primera parte de la tesis de Kirk-Raven ha observado con razón Owen (*loc.cit.*) que el supuesto de que (1b) parece evidente para el no existente no es correcto. En el fondo, muy bien podemos y podían también los contemporáneos de Parménides hablar de y pensar en lo que no existe. Y yo quisiera agregar: cuando una determinada teoría moderna niega esto (Russell, Quine), lo hace desde puntos de vista que no podemos sin más atribuir a Parménides. También hay que pensar que, como Quine ha mostrado claramente,[9] una consecuen-

cia de esta teoría es que no se pueden hacer enunciados positivos de existencia sobre individuos. Según esto, las oraciones de existencia han de ser entendidas como oraciones generales; y esta interpretación no va a querer nadie atribuírsela a Parménides. Finalmente, hay que tener en cuenta todavía otra diferencia que es característica de la divergencia entre las hipótesis de Parménides y de Russell: cuando Russell afirma que no se puede hablar sino de lo que existe, para él es también existente lo pasado y lo futuro que, lo mismo que lo presente, existen en un determinado momento temporal.[10] Que uno pueda pensar en algo que ya no existe, no es para Russell una instancia contraria. Pero para Parménides lo sería y, por eso, él niega el pasado, el futuro, el nacer y el fenecer. Esto sirve para poner en claro que para lo que quería decir, Parménides, a diferencia de Russell, no hubiera podido referirse a ejemplos tomados del uso normal que hacemos de las oraciones de existencia (al contrario, de su tesis se concluye la no validez de ese uso normal).

Entonces, la evidencia de (1b) sólo pudo haber resultado para Parménides de una reflexión abstracta sobre la relación entre pensar (decir) y ser. ¿Cuál era esa reflexión? Tenemos que suponer que era tan sencilla que Parménides pudo reclamar como inmediatamente evidente la tesis de la impensabilidad del no ente.[11]

Antes de impugnar la posición parmenidiana, Platón intentó hacer comprensible su fuerza de convicción por medio de la siguiente argumentación (*Sofista*, 237c-e, *Teeteto* 188e-189a): quien piensa, piensa algo (τι) y eso quiere decir un ente (ὸν); de esto se concluye: quien no piensa un ente, no piensa algo y quien no piensa algo, no piensa nada, no piensa en absoluto. En jerga actual: de la "intencionalidad" del pensar se concluye que todo pensar está referido a algo y *esto significa* al ente. El no ente no se puede pensar.

No veo ninguna razón para dudar de que precisamente esta reflexión que Platón ha atribuido a Parménides fuera determinante para Parménides mismo, y todo lo que sigue va a apoyar esta suposición.

Primero: a la interpretación propuesta corresponde ahora exactamente el frag. 3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι*, cuando, como es usual, se lo agrega directamente al frag. 2 y *cuando* se lo traduce en la versión de Zeller-Burnet:[12] "Pues lo

mismo puede ser pensado y ser". En esta oración se diría entonces, positivamente, lo que en 2.7 es formulado negativamente: sólo se puede pensar el ente. También el γάρ en esta proposición correspondería exactamente, pues, como muestra la argumentación presentada por Platón, la evidencia de la oración negativa ("el no ente no se puede pensar") se fundamenta en la de la positiva ("pensar significa: pensar el ente"). Sin embargo, todo esto lo digo en condicional para mantenerme en el propósito de no concederles a las oraciones cuya construcción es discutible, un decisivo valor justificativo. Y puesto que el frag. 3 en esta construcción sólo es la reversión positiva del 2.7, en caso necesario se puede prescindir de él.

¿Qué resulta, pues, de esta tesis de Parménides para el sentido del ser? Esta pregunta se puede también formular: ¿en qué concepción del pensar (decir) se basa la tesis y que concepción del ser se infiere de una tal concepción del pensar (decir)?

Parece conveniente aquí regresar de nuevo a Platón. En el trozo citado del *Teeteto* ejemplifica él la relación mencionada entre el representar y el ente, primero en el ver, oír, tocar. Esto sucede porque lo mencionado se puede comprender más claramente con respecto al percibir sensorial, aun más, como se mostrará, en realidad sólo vale para el percibir: cuando uno oye, oye algo (o sea, un ente); no oye uno (un ente, no oye) algo, no oye, pues, nada y, por consiguiente, no oye en absoluto. En el percibir no hay, en realidad, sino las dos posibilidades: percibir algo o no percibir en absoluto. Pero el estado de cosas válido aquí —es lo que Platón quiere dar a entender— es trasladado ilícitamente a aquel representar que como *decir* (λέγειν, *Teet.* 190a, *Sofist.* 237d) tiene la estructura más compleja del aludir a *algo como algo* (*Teet.* 189d-190a, *Sofist.*262d); ilícitamente, porque esta peculiar estructura trae consigo que la negación aquí no solamente, como en el percibir, puede referirse al representar mismo (él alude a algo, él no alude a algo) sino que también puede entrar en *lo que* se representa (el alude a que...no...). La argumentación parmenidiana se evidencia como falsa con respecto al λέγειν: además de la posibilidad de no pensar algo, hay también la posibilidad de pensar que algo no es. οὐ φάσκειν (*Teet.*190a) quiere decir (como nuestro "no creer") no "no decir", sino "decir que no", "impugnar".

Pero si el argumento parmenidiano se evidencia como falso con respecto al λέγειν, se evidencia como falso sin más. No en

vano Parménides explica una y otra vez aquello a lo que alude con *νοεῖν* como *λέγειν*, *φαναι* y *φράσαι* (2.8; 6.1; 8.8). Sólo en el decir podemos aludir al no ser y esto significa, claro está, que también sólo en el decir (en oraciones) podemos aludir al ser. Que Parménides por primera vez preste atención al no ser y, en consecuencia, también al ser, significa que por primera vez reflexiona sobre el decir. Y entonces no sorprende que esa primera reflexión sobre el decir no acierte con su estructura y lo entienda según el modelo de un representar sensible. La utilización de la palabra *νοεῖν* puede ser característica de ello. Más importante que mucho de lo que se ha dicho sobre el significado de esta palabra es, en nuestro contexto, el modo en que se la construye gramaticalmente, o sea, con un simple objeto acusativo, lo que significa: hace el oficio de un simple representar (o percatarse o concebir) a diferencia de *λέγειν* que puede tener una *oración nominal* como objeto gramatical. Ahora bien, el objeto del *νοεῖν* no puede, de hecho, admitir un "no es", pero, a decir verdad, tampoco un "es". Este vínculo contradictorio entre *λέγειν* y *νοεῖν* es lo característico del concepto parmenidiano del pensar: por su objeto ("...es...") se llama al pensar *λέγειν*, por su estructura (el simple tener delante) se lo llama *νοεῖν*, pero el objeto contradice esa estructura. Platón y Aristóteles distinguieron luego el *λέγειν* del *νοεῖν*, pero mantuvieron también —esta vez *al lado* del *λέγειν*— la idea de un *νοεῖν* del ente (!) no sensible, como si uno pudiera referirse al "ente" en un simple mirar, sin decir "es". Así la idea de un "mirar intelectual", concebida según la analogía del percibir sensible, se mantuvo en los conceptos *νοῦς*, intuitus, intuición. En este sentido terminológico puede ser permitido decir que también ya Parménides interpretó el pensar del ente como un mirar.

Es este concepto contradictorio en sí del pensar como decir mirante o mirar diciente el que ha devenido determinante para el sentido especial de "ser" en Parménides. El pensar tiene "el ente" delante de sí, como el percibir sensible su contenido. Debido a que la compleja estructura del "algo como algo" es reducida a un simple "algo", ya no se puede decir de "algo" que "no es", porque el "es" ha devenido cuasi uno con el "algo" (como dice Heidegger, el "ser" se confunde con el "ente"). Y ésta es la razón de la idea tan característica de Parménides, de que el ente no es ninguna otra cosa que justamente ente. Así como el

sonido es el contenido cualitativo del oír, así lo existente (o la existencia) es el contenido cualitativo del pensar.

Después de todo, la interpretación propuesta encuentra todavía una importante confirmación en (2b), la demostración de la homogeneidad del ente. La prueba de que un ente no incluye en sí ninguna multiplicidad es traída dos veces por Parménides: 8.22-25 y 8.44-48. En ambos lugares el argumento decisivo de la indivisibilidad del ente es que no puede "ser" más fuerte o más débil "aquí o allá" (23 s., 44 s. 48). Sólo en segundo lugar trae todavía un segundo argumento (46 s.): "y tampoco hay ningún no ente que impidiera llegar a la unidad". Este segundo argumento no ofrece ninguna dificultad de comprensión, mientras yo no conozco ninguna interpretación que aclare satisfactoriamente el argumento que trae en los dos lugares y por el que, ante todo, se ha orientado Parménides. Ni el ser existencial ni el ser predicativo, para no hablar del veritativo, pueden hacer comprensible lo dicho acerca de los grados del ser (de un ser más débil o más fuerte). Es cierto que Parménides impugna precisamente la idea de que pueda haber diferentes grados del ser. Pero lo que se impugna tiene que poder entenderse.

Y se lo entiende también sin más cuando se recurre a la interpretación de (1b) propuesta atrás y se tiene en cuenta que, para Parménides, el pensar tiene al ente delante de sí, como el oír tiene un sonido o el ver tiene un color. Esta analogía sugiere la pregunta de si el ente no puede igualmente ser más fuerte en un lugar y más débil en otro, como sucede con una cualidad sensible. Y esta pregunta es contestada negativamente por Parménides, no porque no se la pueda plantear por razones categoriales, sino porque la cualidad particular del ser, debido a su antítesis con el no ser, excluye la reducción y el aumento. No es que el ser no tenga intensidad, sino que su intensidad es, por doquier, homogénea.[13]

A la pregunta: ¿entonces a qué alude Parménides precisamente con "ser"? no se puede dar una respuesta formulada claramente. Así como su concepto del pensar resulta de un vínculo incongruente entre decir y simple representar, resulta también una concepción correspondientemente incongruente de aquello a que aludimos al decir "es" según el modelo de un contenido perceptible sensiblemente. Ahora bien, es propio de una representación en principio incongruente, en la que se

contraviene la gramática del lenguaje, que ya no se la pueda caracterizar lingüísticamente con exactitud. Lo único que se puede mostrar es de qué idea lingüística todavía comprensible proviene y qué modelos le sirvieron de guía. A lo que Parménides alude con "ser" no corresponde, en suma, ninguno de los significados de la palabra "ser" en nuestra lengua [alemana] (ni en la griega). Esto no es sorprendente, ya que Parménides desecha (6.4 ss.) de su concepto de ser, como absurdo, el uso que "los mortales" hacen de la palabra "ser".

Queda todavía por preguntar lo que resulta de la concepción que Parménides tiene del "ser" para su comprensión del "no ser". En la percepción sensible, por ejemplo, en el oír, no hay sino dos posibilidades: que se oiga algo o nada, y esta segunda posibilidad quiere decir, al mismo tiempo, que no se oye. Con respecto a la percepción no se puede hablar, de ninguna manera, de un supuesto no ser, sea el que fuere. Parménides transfiere esto al pensar. Pero aquí se ve confrontado fácticamente con un decir del no ser y tiene que interpretarlo justo para poderlo rechazar expresamente. Así resulta asimilado el pensar-que-no-es al no-pensar-nada. Claro está que se puede también decir "él no piensa nada ahora" como "él no oye nada ahora". Completamente formulado esto quiere decir: "no hay nada (algo) que él piense (oiga) ahora". En ambos casos significa lo mismo que "él no piensa (oye) ahora". Según Parménides, la oración:

(1) "él piensa que *x* no es"

debe ser considerada igual a la oración:

(2) "él no piensa nada".

Y como Parménides considera con razón que esta oración (2) es igual a la oración

(3) "él no piensa",

puede equiparar (injustificadamente) (1) con (3) y de ello resulta que es imposible pensar que algo no es. Pero para demostrar esa imposibilidad tiene que hablar de ella y son las fomulaciones que utiliza para esto de lo que ahora se trata.

Quien piensa según (1) que *x* no es, alude a *x* como no siendo y alude entonces a un no ente (*μὴ ὄν*), a algo que no es. Puesto que para Parménides (1) quiere decir lo mismo que (2), se equipara entonces también la oración

(4) "él piensa el (un) no ente"

con (2). Esta equiparación de (2) y (4) es completamente consecuente y en sí no acarrearía tampoco ninguna nueva dificultad si no indujera a la tentación de equiparar la palabra "nada" que aparece en (2) con la expresión que aparece en (4) "el (un) no ente". Si (4) y (2) quieren decir lo mismo ¿no es de entender la palabra "nada" en (2) como expresión objetiva de "pensar", exactamente lo mismo que la expresión "el (un) no ente" en (4)? En este caso se va a poner también antes de la palabra "nada" en (2) un artículo determinado o indeterminado y en vez de "él no piensa nada" decir "él piensa la (una) nada". Así la correspondencia gramatical palabra por palabra de (2) y (4) lleva entonces a utilizar las dos palabras "no ente" y "nada" como sinónimos.

Esto es precisamente lo que ha sucedido en Parménides: en vez de *τὸ μὴ ὄν* utiliza él directamente la expresión *τὸ μηδέν* (8.10; 6.2).

Es sorprendente con qué obviedad los intérpretes de Parménides aceptan (y también muchas otras personas suponen) que cuando algo no es, es "una" nada. ¿Resulta entonces también que cuando se dice de varias cosas que no son, se tienen varias nadas? ¿O configuran todas ellas juntas una nada, "la" nada? Evidentemente, es tan absurdo hablar de "la" nada en singular como en plural, porque "nada" no es ningún sustantivo. Basta con reemplazar la palabra "nada" por las dos expresiones "no algo" que representa y la absurdidad de la construcción gramatical salta a la vista: "él piensa un/el no algo".

Para comprender mejor cómo llega Parménides a hablar de "la" nada y a lo que alude con ese discurso, es necesario completar la reflexión lingüística que acabamos de hacer con una intuitiva. Si suponemos que podemos —lo que Parménides, claro está, no acepta— pensar el no ente, ¿cómo se podría uno imaginar, visto desde Parménides, ese pensar el no ente? Si el pensar del ente se entiende según el modelo de la percepción

sensible como el intuitivo tener a la vista una cualidad, un contenido, es fácil imaginarse el pensar del no ente como el intuir [mirar] un contenido vacío, el intuir un vacío o, como Hegel lo ha formulado acertadamente, como una "intuición vacía". Acepto que todas estas son expresiones poco claras, pero después de todo, hablar de intuición de un "contenido vacío" no es más fantástico que hablar de la intuición del ente, y se puede pensar analógicamente cómo un sonido que uno oye va siendo cada vez más débil hasta que, como se dice expresivamente, se desvanece convirtiéndose en "nada" y podemos todavía imaginar que oímos esa "nada" —el silencio. Este uso lingüístico muestra, a la vez, qué fácil es expresar el quasi objeto de una "intuición vacía" como "una nada". (Cuando en un recinto no hay nada (= no hay algo) que ver o que percibir y, por eso, lo llamamos "vacío" y luego nos imaginamos que vemos su ser vacío, parece fácil decir que vemos una "nada". Es importante tener en cuenta que este uso de la palabra "nada" sólo puede ser introducido a través de su uso primario en el sentido de "no algo".)

La objetivación del "...es..." en Parménides, que ha tenido como consecuencia que el ente o el ser sea entendido como contenido intuido, correspondería entonces a una objetivación análoga del "...no es...", según la cual el no ente o el no ser sería pensado como un contenido vacío fácil de designar como una o la "nada". Este parece ser el origen del discurso de "la nada" en la filosofía occidental. Parménides rechazó esa "nada" reconociendo certeramente que pensarla quiere decir: no pensar.

III. Hegel

Lo que Hegel al comienzo de su *Ciencia de la Lógica* dice sobre "el ser" y "la nada" es tomado directamente de la concepción de Parménides y algunas de sus explicaciones se manifiestan como un comentario esclarecedor para el mismo Parménides. Hegel designa expresamente el pensar el ser como "intuir [ver]". Y expresamente trata del ser bajo el título "Cualidad".

Especialmente esclarecedor es el nuevo término "el ser". Con respecto a Parménides se mostró que en el caso de una concepción intuitiva era igual si el contenido del pensar se denominaba "ente" (o "algo") o "ser": *ambas* determinaciones resul-

tan igualmente inadecuadas para la concepción intuitivo-cualitativa por pertenecer a la estructura del λόγος. Pero esto es sólo interpretación. Parménides mismo habla siempre exactamente del "ente" y que éste "es" así como lo exige el *decir*. Desde el punto de vista de su *modo de expresión* se mantiene en el λέγειν y sólo en su *teoría* se orienta por el νοεῖν.

Que Parménides, en su modo de expresión, se mantenga en la diferencia que se da en el λέγειν aun cuando ya la ha abandonado en la teoría parece obvio puesto que el "...es..." se le había dado exclusivamente en el λέγειν. En cambio, Hegel viene al final de una tradición que ya hace tiempo se ha acostumbrado a hablar del νοεῖν de una οὐσία (*essentia*). Por eso está abierto al uso de un término adecuado a la tradición parmenidiana (y, a la vez, a las propias intenciones sistemáticas) y orientado exclusivamente por la intuición [visión]. Este término es "el puro ser".

Este término —"el ser"— concebido a partir de la intuición no debe ser confundido con su tocayo —"el ser"— entendido como infinitivo del verbo "es", o sea, no debe ser confundido con aquello a que ya Parménides y temáticamente Aristóteles aluden con εἶναι. Se lo puede esclarecer si se tiene en cuenta la posición sistemática que tiene "el puro ser" en la Lógica de Hegel. Hegel lo introduce como término para aquello con lo que debe "comenzar la ciencia" (51),[14] o sea, como término para "lo inmediato indeterminado" (66). Pero "el ser" como verbo (...es...) es un elemento dependiente de una oración (juicio) y esto significa para Hegel: algo mediato. Además, para este "ser" (como verbo) el adjetivo "puro" no tendría sentido.

No obstante, a lo que Hegel alude positivamente con "el puro ser" es justo para él mismo difícil de decir porque, como "inmediato indeterminado", "no puede determinarse contra otro" (54). Sólo con ayuda de las expresiones negativas "indeterminabilidad" e "inmediatez", provenientes de la reflexión, puede darle al lector una indicación de eso a que alude con "el ser", y el lector es invitado, entonces, a denominar eso que todavía hay que pensar (si lo hay todavía) después de haber superado toda mediación, "el puro ser".[15] Demostrar exactamente una tal superación de toda mediación sería una tarea de la interpretación hegeliana. Aquí puede bastar un procedimiento intuitivo abreviado: uno se imagina estar mirando [intuyendo] alguna cualidad sensible, por ejemplo, el azul del cielo. Según

este modelo, se imagina también la intuición "intelectual" del contenido abstracto de un quid (cualquier "*essentia*"). Cada uno de estos contenidos intuidos, sea sensible o intelectual, es un contenido determinado, diferente de otros contenidos. Y ahora uno "supera" (si es que puede) esta diferenciación y hace abstracción de ésta y de cualquier otra determinación. Lo que le queda (en caso de que le quede algo) es "el ser puro".

Aquí se ve qué tan apropiado es el adjetivo "puro". En cierta manera, ya todo contenido de un quid, toda quididad, es "un" ser, una esencia, pero un ser "determinado". Logramos el puro ser al hacer abstracción de la determinación de un contenido intuido [mirado]. Puesto que el puro ser es lo que queda cuando hacemos abstracción de todo contenido y de toda cualidad, es naturalmente "sin cualidad" y carece de cualquier "determinación o contenido" (p. 66), pero en cuanto es el resultado de esta abstracción pertenece como caso límite a la categoría de la cualidad (cfr.: p. 64 s.).

Ahora está claro, entonces, cómo ha de ser entendida la expresión "el ser" en Hegel: no como el infinitivo sustantivado normal del elemento verbal dependiente de una oración, sino como designación del contenido de una intuición (naturalmente especial, carente de contenido),[16] o sea, gramaticalmente análoga a la expresión "el sonar" cuando empleamos esta palabra para designar una cualidad perceptible, como cuando digo: "oigo el sonar". Gramaticalmente "el ser" de Hegel tiene la función (como "el sonar") de simple objeto de un verbo de intuición y esta función gramatical no puede ser considerada como una formación secundaria (como en "sonar": suena; oigo "su sonar") porque a lo que alude sería entonces algo "mediado" por esa modificación.

La forma sustantiva es aquí pensada como originaria. O sea, este "ser" no pertenece a un sistema verbal cuyas formas finitas están referidas a un sujeto como elementos dependientes y de cuya vinculación resulta luego la posterior formación del participio ("ente"). Debido a que el ser de Hegel no pertenece a un sistema verbal, no hay el correspondiente "ente" (éste es un concepto "mediado", resultante de la proposición "es").

Que este nuevo término hegeliano "el ser" corresponde precisamente a la concepción del ser parmenidiano, como se ha expuesto atrás, no requiere más aclaraciones. Y así como Hegel

logra encontrar el término adecuado para el lado positivo de la concepción de Parménides, también lo logra para el negativo. Es verdad que ya en Parménides mismo se encuentra la expresión "la nada", pero sólo ocasionalmente. La acuñación terminológica sólo fue posible cuando el lado negativo ya no fue rechazado sino también coordinado con una quasi intuición y esto lo logró Hegel por medio de la convincente reflexión de que la "intuición" del "ser" como una intuición "vacía" ya no es otra cosa que la intuición de "la nada".

Con esto hemos encontrado ahora la respuesta a nuestra pregunta inicial por el sentido de la expresión "el ser y la nada". No se la puede entender inmediatamente, sino sólo a la base de una explicación de estas dos palabras "ser" y "nada", que difiere del uso corriente de ellas y que no puede ser hecha de manera rigurosa sino a la base de analogías. En verdad, es una expresión acuñada primeramente por Hegel pero vale para la muy peculiar y absolutamente fantástica concepción del ser de Parménides y, por eso, no se la puede transferir de ninguna manera a cualquier otra posición ontológica.

La aparente discrepancia de las dos expresiones "ser" y "nada" ha desaparecido ahora. Pues así como se las piensa en esta formulación —como "puro" contenido de la intuición y como nada de contenido— corresponden perfectamente una a otra. Ahora se puede ver fácilmente que las dos formulaciones alternativas citadas al principio: "ser y no ser" y "algo y nada" significan exactamente lo mismo desde el punto de vista de Parménides y pasan a la fórmula hegeliana. Porque para Parménides es completamente imposible decir que algo no es, para él "algo" y "ser" (...es...) forman inmediatamente y sin más un conjunto y, porque son pensados como contenido intuitivo, de esa indiferencia entre ente y ser resulta "el ser" en sentido hegeliano. Por otra parte, porque para Parménides el no ser es siempre de algo, hace parte directamente del "no ente" y es designado —en la indiferencia intuitiva con éste— como "la nada".

Hegel era muy consciente de lo chocante de su fómula y de que esas otras dos formulaciones alternativas hubieran sido las más apropiadas lingüísticamente. En la primera anotación a la sección sobre ser-nada-devenir dice: "*Nada* se suele contraponer a *algo*" (67) y luego: "Si se considerara correcto contraponer al ser, en vez de la nada, el *no ser*..." (68). Ambas

propuestas son rechazadas por él, porque tanto "algo" como "no ser" incluyen una contraposición y, debido a ello, como expresiones de lo todavía inmediato, no son aceptables. Esto es completamente consecuente y, al mismo tiempo, muy interesante. La idea de una "lógica" de las mediaciones que ha de partir de lo inmediato, excluye reconocer como fundamentales e irreducibles aquellos conceptos y estructuras lógico-ontológicos dados en el λόγος. Pero, entonces, surge la pregunta de si esto habla contra el λόγος o contra la idea hegeliana de la lógica. A mí me parece que esta pregunta se puede solucionar clara y definitivamente ya en el primer estadio de la Lógica.

Para dar una razón a por qué no se puede "contraponer al ser, en vez de la nada, el no ser" señala Hegel que no se trata "en primera instancia de la forma de la contraposición", "sino de la negación abstracta e inmediata, la nada pura por sí misma, de la negación sin ninguna relación, —lo que, si se quiere, podría expresarse también por medio del puro: *no*" (68). No se debe malentender el hecho de que Hegel se muestre dispuesto a permitir la expresión "no" en lugar de "la nada". La palabra "no" tiene su sentido normal como partícula negativa en la oración. Pero, no es a este uso del "no" en el λόγος a lo que alude Hegel; lo que él propone es simplemente la *palabra* "no" como expresión alternativa para lo mismo que antes ha presentado con la expresión "la nada". Y a ésta la llama ahora "la negación abstracta e inmediata", "la negación sin relaciones". Pero no hay una "negación sin relaciones". El simple hecho que produce el derrumbe irremediable de la Lógica de Hegel en su primer paso, es que sólo se pueden negar oraciones. Quien quisiera impugnar esto tendría que presentar una negación que no fuera directamente una negación de oraciones ni fuera indirectamente presentada (como en el caso de predicados negativos) por medio de oraciones negativas.

Aquí basta mostrar que, en todo caso, una tal negación no se puede presentar por medio de la expresión "la nada". El uso primario normal de "nada" es análogo al de las palabras "nadie", "nunca", etc. La palabra expresa la conexión "no algo" y con ella no se niega la palabra "algo" sino, siempre, toda la oración. Pero hay también usos derivados de la palabra "nada" en los que se la puede usar como sustantivo con artículo determinado o indeterminado (para este caso el francés tiene una

palabra propia: *néant* al lado de *rien*). 1) Con artículo indeterminado: decimos de cosas o acontecimientos no importantes: "esto es una nada", lo mismo que decimos de personas sin importancia "es un nadie". Aquí, entonces, se usa la palabra como predicado. Naturalmente, un tal predicado sólo puede ser presentado por medio de oraciones predicativas negativas. 2) Con artículo determinado: se dice, por ejemplo: "ha surgido de la nada", o: "reduire quelquechose au néant". Este uso de la palabra "nada" es el más cercano al de los filósofos (Cf.: Parménides 8.10). Pero ella sólo puede ser presentada a través del uso normal de "nada" en oraciones de existencia negativas. Lo que queremos decir cuando decimos "A ha surgido de la nada" podemos aclararlo solamente por medio de una oración como "A no estaba presente antes" y esta oración refiere, a su vez, retroactivamente a una oración como "antes no había nada (no algo) que fuera idéntico a A". Sólo si alguien lograra presentar lo que quiere decir con "la nada" sin usar oraciones negativas ofrecería una verdadera alternativa. En todo caso, el uso fáctico de la palabra "nada", sea en el lenguaje natural, sea en el de la moderna lógica, no debe convertirse dogmáticamente en una norma.[17] La filosofía necesita, para expresar estados de cosas sobre los cuales no se presenta la oportunidad de hablar ni en las ciencias ni en la vida natural, siempre nuevas palabras, pero el sentido de esas nuevas palabras o el nuevo sentido de las antiguas tiene que ser demostrado. Debe ser indicado no el uso fáctico pero sí el exacto uso posible que se quiere introducir. Empezar a utilizar palabras sin más ni más en la filosofía confiando simplemente en un vago acuerdo, es completamente imposible.

Sin embargo, no es de esperar que alguien logre presentar la expresión "la nada" de modo nuevo sin recurrir a oraciones negativas (a menos que quiera decir algo completamente diferente que ya no tiene nada que ver con la negación). Pues ese alguien tendría que poder presentar, entonces, aquello a lo que alude como algo dado en la intuición o en una cuasi intuición. Y es bien claro que un tal procedimiento, que era efectivamente aquello en que se basaba el pensamiento de Hegel, sería absurdo. Lo mismo vale, quizás con menos evidencia, para el "ser" de Hegel. La posición, como la negación, es un momento estructural de la oración y tampoco se la puede presentar como algo simple en una cuasi intuición.

La discusión que se lleva a cabo entre los críticos y apólogos de Hegel[18] sobre si Hegel tiene razón o no la tiene cuando dice que el ser y la nada son "lo mismo" y, a la vez, "absolutamente diferentes", comienza a un nivel demasiado alto. Se supone que con "el ser" y "la nada" se alude efectivamente a algo demostrable. No tenemos criterios para decidir si algo a lo que se alude con una expresión sin justificar es lo mismo o es diferente de algo a lo que se alude con otra expresión sin justificar.

Lo mostrado aquí con respecto al comienzo de la Lógica de Hegel podría y tendría que mostrarse también con respecto a su continuación y especialmente al método de la "mediación". Hegel siguió ligado al prejuicio de la lógica formal de su época que consideraba que los juicios se componen de conceptos y la lógica especulativa que él desarrolló es una lógica de conceptos y determinaciones. Ella infringe a cada paso la idea de Frege de que la unidad lógica primaria —y como se podría completar, también la unidad ontológica primaria— detrás de la cual nadie puede regresar sin perjuicio, es la oración.

IV. Heidegger

No podemos esperar de Heidegger un mayor esclarecimiento para la comprensión de la fórmula "el ser y la nada" pues ella ya ha sido completamente aclarada por Hegel. En el primer estadio de la Lógica de Hegel encontramos la concepción que se guía por Parménides y para la que la fórmula, en su curiosa combinación, es la expresión exactamente adecuada. Por eso, el proceder con respecto a Heidegger debe ser el opuesto: no preguntamos lo que quiere decir la fórmula, sino, porque ya sabemos lo que quiere decir, podemos ver inmediatamente que no sirve para aquello a lo que Heidegger alude y podemos preguntar por qué, sin embargo, la utiliza.

Que no es adecuada para Heidegger, se puede ver por lo pronto y sin más en su primer miembro. En Heidegger ya no se encuentra ni una huella de la concepción parmenidiana del ser que se orienta por la intuición. Más aún, el esfuerzo de Heidegger para poner la pregunta por el ser sobre una nueva base se orienta precisamente contra la herencia parmenidiana viva todavía en la ontología tradicional particularmente en el

concepto de *essentia* (*οὐσία*). Contra la orientación tradicional por este concepto vuelve Heidegger al "...es...", como se lo encuentra en el lenguaje y el término "el ser" expresa en él enteramente el conocido verbo y no como en Hegel aquella cualidad de la carencia de cualidad. Entonces, el término "el ser" es utilizado por Heidegger en un sentido que no es adecuado para la fórmula "el ser y la nada". Una fórmula correspondiente tendría que haber sido "el ser y el no ser". Por eso surge la pregunta por qué, a pesar de eso, Heidegger ha preferido hablar de "la nada".

En *Sein und Zeit* donde él apenas toca brevemente la temática, habla todavía con cuidado de la "esencia de la nada", de "nadidad" y "nulidad" (285 s.). Solamente en la conferencia *Was ist Metaphysik?* utiliza la expresión "la nada" que luego conservará en los escritos posteriores. La discusión sobre la "nada" en esta conferencia se puede dividir en tres pasos que van a ser tratados aquí brevemente uno tras otro: 1. la introducción de la expresión, 2. el concepto tradicional de la nada, 3. la experiencia originaria de la nada.

1. La expresión es introducida refiriéndola a su utilización natural en el lenguaje. Una consideración sobre la esencia de la ciencia conduce a la frase: "(En la ciencia) ha de ser investigado sólo el ente y —nada— más" (24). Aquí, como en toda utilización de una palabra, se puede hacer la pregunta: "¿de qué se trata en esta 'nada'?" (es decir, en la palabra "nada"). Pero Heidegger hace la pregunta así: "¿De qué se trata en esta nada?" Con todo, en la frase precedente no se trata ni de "nada" ni de la nada. La palabra está usada en su normal función sincategoremática ("no algo"). Esta introducción de "la nada", entonces, no está justificada y no debe haber sido tomada muy en serio por Heidegger. De todos modos a partir de aquí habla de "la nada" como de algo conocido para todos: "...sabemos de la nada aunque sea sólo como aquello de lo que diariamente hablamos aquí o allá" (27). ¿Hacemos esto? Quizás sólo lo han hecho algunos filósofos. Entonces se puede decir: la referencia al uso natural del lenguaje es aparente, en realidad Heidegger toma la expresión de una determinada tradición filosófica.

2. Heidegger comienza su reflexión sobre "la nada" con una discusión crítica de lo que designa como comprensión tradicional de la nada. La resume en la "definición": "la nada es la completa negación de la totalidad del ente". Obviamente esta

definición no tiene mucho sentido, pues no se entiende bien qué puede significar negar una "totalidad". Negar sólo se puede una oración, en este caso, por ejemplo: "existe algo". Si la negamos, tenemos la proposición: "no existe algo, no existe nada". Pero con esto no queremos decir que "la nada" existe. Le daremos, por consiguiente, razón a Heidegger de que "por este camino" en el mejor de los casos vamos a obtener "el concepto formal de la imaginada nada" (27), pero vacilaremos en imputar esto —siguiendo a Heidegger— a la orientación por la lógica y la negación. En todo caso, lo anterior se puede resumir diciendo que ni la interpretación que hace Heidegger del uso diario de la palabra "nada", ni su exposición del concepto tradicional "la nada" hacen al menos comprensible de qué fenómeno se trata para él. Si lo que se dice de algo ha de tener sentido, tiene que mostrarse cómo podemos experimentarlo, cómo nos puede ser dado.

3. Esta última es una exigencia propia de Heidegger. La parte esencial de la conferencia comienza con la pregunta cómo podemos "encontrarnos... con la nada" (26). Lo que se busca es una originaria experiencia en la que la nada se nos haga "evidente" (28). Para el lector la pregunta se plantea al contrario. Como inicialmente no tenemos ninguna idea de lo que Heidegger quiere decir con "la nada", sólo a partir del modo como él describe esa experiencia podemos comprender qué es lo que en realidad se pregunta.

La experiencia en que nos "encontramos" con la nada la halla Heidegger en el estado de ánimo de la angustia. Esta experiencia es descrita así: "Todas las cosas y nosotros mismos nos sumergimos en una indiferencia... Este alejarse del ente en la totalidad que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda ningún asidero. Lo único que queda y se nos viene encima —al escapársenos el ente— es ese 'ningún'. La angustia hace patente la nada" (29).

Este párrafo contiene la respuesta a nuestra pregunta. La última frase nos da a entender que aquello a que se alude con "la nada" es precisamente lo que se experimenta en la angustia, así como es articulado en las frases precedentes. Entonces ¿qué es experimentado en la angustia? "No queda ningún asidero. Queda sólo... ese 'ningún'." Es este "ningún" lo que luego, en la próxima frase, es acogido en la expresión "la nada". Pero la palabra "ningún" es simplemente la expresión adjetiva

correspondiente a la pronominal "nada" en su uso normal sincategoremático. Y unas frases más adelante, donde Heidegger repite lo mismo en otra versión, utiliza también la palabra "nada": "Sólo el puro ser-ahí [Da-sein] en la conmoción de ese estar suspendido en el aire sin poder asirse a nada, está todavía ahí" (30). Aquí tiene la palabra "nada" su sentido normal ("no algo") y no tendría mucho sentido sustituirla por la expresión "la nada". No poder asirse a nada es una genuina posible experiencia, no lo es en cambio, poder asirse a la nada.

Así llegamos al sorprendente resultado de que cuando Heidegger nos presenta la experiencia fáctica de "la nada", la describe efectivamente recurriendo al uso normal de la palabra "nada". La experiencia aludida se articula en una oración negativa de existencia ("no hay nada a lo que pueda asirme") y la explicación posterior de que lo que ahí se experimenta es "la nada" se muestra como un simple agregado. Si a toda costa se lo quiere mantener como presentación definitoria de la expresión "la nada", puede hacérselo por medio de la oración de existencia negativa dada, pero igualmente se puede prescindir de él sin perder nada.[19]

Ahora quedan todavía dos preguntas: 1) la pregunta negativa: ¿por qué no ha dejado Heidegger la experiencia sobre la que ha llamado la atención en la forma de expresión que él mismo le ha dado? ¿Qué lo ha llevado a la posterior objetivación: "la nada"? 2) la pregunta positiva: si lo que Heidegger ha encontrado no es la respuesta a la pregunta por "la nada" ¿a qué pregunta es ella la respuesta?

La respuesta a la primera pregunta se puede sacar de algunas frases de las reflexiones introductorias a la conferencia: "¿Hay la nada sólo porque hay el no, o sea, la negación? O es lo contrario... Nosotros afirmamos: la nada es más originaria que el no y la negación. Si esta tesis se mantiene, la posibilidad de la negación como acción del intelecto y con ello el intelecto mismo depende de alguna manera de la nada" (26, cfr. tamb. 33 s.)

Entonces, Heidegger quería, en parte, eludir la negación en la oración y, en parte, declararla secundaria, porque temía una subjetivación si se orientaba por la negación. Esto es una equivocación. Primero, si Heidegger quería dejar a un lado el *intelecto*, tendría que haber reconocido la negación como un momento estructural del *lenguaje*; no podemos salir del lenguaje

(Heidegger mismo lo ha llamado más tarde "la casa del ser") y es una causa especialmente perdida querer retirar del lenguaje aspectos que pertenecen a la *forma* del hablar. Segundo, es un supuesto injustificado creer que las oraciones son algo subjetivo. ¿Es, por ejemplo, algo subjetivo la oración "no [debes] matar"? Tercero, también es una hipótesis injustificada creer que aquello a lo que aludimos con los sustantivos es menos subjetivo que aquello a que aludimos con otras expresiones lingüísticas o con oraciones enteras. Los sustantivos se diferencian de otras expresiones lingüísticas porque designan objetos; por lo tanto, toda sustantivación de una expresión significa una objetivación, aunque sea justificada (por ejemplo: "azul", "el azul"). Cuarto, ¿qué significa la idea de que sólo se puede negar cuando hay y porque hay en cada caso una "nada"? ¿Tendría quizás que corresponder a cada palabra de una oración algo objetivo, por ejemplo, al "no" de una predicación negativa un pedacito de "nada" en el asunto?

El intento de Heidegger de sacar el no ser de la dimensión del decir es de una índole completamente diferente al de Hegel. Hegel tenía una concepción positiva diferente, si bien —como se ha mostrado— absurda: una intuitiva. En Heidegger no es este el caso; él va guiado por una aversión fundamental contra lo lógico, por eso introduce la expresión "la nada" que, empero, queda sin consecuencias y que no le impide formular su concepción positiva en una *oración*. Esto permite prescindir de la expresión "la nada" e intentar mostrar —sin su participación— el sentido justo de la discusión de Heidegger en *Was ist Metaphysik?*.

Con esto llego a la segunda pregunta, la positiva: ¿a qué pregunta responde la discusión en *Was ist Metaphysik?* si no es la pregunta por "la nada"? Sería de suponer que es respuesta a la pregunta por el no ser. En cierta manera, esto es correcto. Pero no se puede pasar por alto que el no ser que Heidegger aquí muestra es uno muy especial. Se trata de una oración negativa de existencia y, evidentemente, no de cualquiera: "no hay nada (a lo que pueda asirme)". Querer imputar a su orientación por "la nada" el que Heidegger apele a oraciones de este tipo en las que aparece la palabra "nada" sería desechar todo indiscriminadamente y no tener en cuenta ideas suyas nuevas y decisivas. He puesto entre paréntesis la segunda parte de la oración citada porque ciertamente no

contiene un predicado cualquiera, sino sólo, por decirlo así, pone de manifiesto el característico tono en el que alguien puede pronunciar también para sí mismo la primera parte de la oración: a veces, cuando decimos "no hay nada" lo decimos evidentemente sólo en el sentido de "no hay nada que tenga significado, nada que tenga sentido". Por consiguiente, la oración citada expresa la oración negativa universal de existencia "no hay nada" pero, de tal manera, que el "ámbito objetivo" al que se refiere no es simplemente el de los objetos espacio-temporales, sino el de todas las cosas que tienen para nosotros "significado". El ámbito objetivo aludido es el "mundo" en el sentido de la palabra que Heidegger ha mostrado. Se trata, entonces, de la oración negativa universal de existencia así como se la ha de entender cuando se reconoce que —como lo ha mostrado Heidegger— hay que comprender la "apertura" del ser humano como "cuidado". Lo mismo vale para la correspondiente oración positiva universal de existencia "hay algo" que Heidegger trae en el epílogo a *Was ist Metaphysik?* formulada ciertamente en la manera poco apropiada: "que el ente es".[20] Esta oración positiva universal de existencia aparece ya al final de la conferencia misma en la forma más fuerte que le confiere la añadidura de la negación de la oración negativa (la transcribo en una forma ligeramente cambiada):[21] "que haya algo y no nada". Heidegger vuelve a traer esta oración positiva universal de existencia combinada con la negación de la oración negativa al comienzo de su *Einführung in die Metaphysik* (p.1) y la interpreta igualmente a partir del "cuidado": el asombro de que haya algo se refiere, en la vida corriente, al mundo que tiene o no tiene sentido, al mundo como se lo experimenta cuando se "está en el estado de ánimo" de la angustia, de la alegría, del aburrimiento, de la desesperación. Como muestra la formulación combinada, la oración positiva y la oración negativa corresponden directamente una a la otra: sólo en la negación de la oración negativa se expresa la afirmación de la positiva.

Ahora es claro de qué se trata en la conferencia *Was ist Metaphysik?* Heidegger quiere llamar la atención sobre un particular no ser y, al mismo tiempo, sobre un particular ser: el no ser y el ser que se expresan en la oración universal de existencia "hay algo/nada". Y porque esta oración se muestra como la oración del cuidado en la que, en cada caso, se articula

el estar en estado de ánimo y como siempre estamos en este o en el otro estado de ánimo, Heidegger puede sentar la tesis —grandiosa (hay que decirlo)— de que toda comprensión del ser en particular, o sea, todo decir "es" y "no es", se fundamenta ya siempre —en el estar en estado de ánimo— en la implícita comprensión de esa oración universal de existencia.[22]

Frente a toda ontología anterior, este es un pensamiento completamente nuevo (y es particularmente con relación a este pensamiento que Heidegger intenta distanciarse de lo que denomina "la metafísica"): el ser que es expresado en la oración universal de existencia ya no es el ser de un ente. Formalmente se trata de un ser veritativo ("es así que..."), pero en tanto que aquello a lo que alude esta oración abarca toda comprensión individual del ser, no se lo puede subsumir bajo ella.[23] Heidegger sostiene además que la comprensión de este excelente ser/no ser es la condición de posibilidad de cualquier otra comprensión de "...es..." y "...no es...".[24] Con esto es ahora claro a qué pregunta da respuesta la discusión en *Was ist Metaphysik?*: la pregunta no se refiere ni general ni precisamente al no ser, sino a la *condición* universal de la comprensión de ser y no ser.

Y con esto es también claro ahora por qué para Heidegger no es utilizable la expresión "el no ser" para lo que él llama "la nada". "El no ser" sustituye al "...no es..." en lo general, pero para él se trata de aquella negación excelente, la oración negativa universal de existencia. ¿Qué resulta de esto para el significado que le incumbe a la formulación heideggeriana "el ser y la nada"? "La nada" se manifiesta como una denominación objetivada de lo que significa esa oración negativa universal de existencia. ¿Se puede entender análogamente "el ser" como una denominación objetivada de lo que significa la oración positiva universal de existencia "que haya algo"? En efecto, Heidegger habla en esta manera de "el ser" en sus escritos tardíos después de haber utilizado en *Was ist Metaphysik?* todavía la expresión igualmente sustantivada "el ente en la totalidad". Sólo ahora, después de haber reconocido "el ser" y "la nada" como claves de las dos oraciones universales de existencia —la positiva y la negativa— vemos en Heidegger también una correspondencia plena de los dos miembros de esa fórmula.

Pero ¿cómo pudo tomar "el ser" este sentido en Heidegger? Por una parte, quizás puede haber contribuido lo sugestivo de

la analogía expresada en esta fórmula, por otra, aquí tiene efecto la convicción de Heidegger de que el contenido de esa oración universal de existencia —como lo que hace posible todo decir "es"— es cuasi la esencia [*Inbegriff*] del ser.

¿Se puede ahora todavía afirmar que la fórmula "el ser y la nada" no cuadra bien en el pensamiento de Heidegger? ¿No habría que decir, al contrario, que ha obtenido precisamente un nuevo sentido? Pero este sentido sigue siendo oscuro porque el traslado —de que acabamos de hablar— del término "el ser" de la designación general "...es..." al contenido de esa oración universal de existencia ha ocasionado una ambigüedad en aquello a que alude Heidegger con "el ser". (Si ese traslado fuera correcto, Heidegger hubiera podido hacerlo igualmente para el no ser y entonces la formulación "el ser y la nada" se hubiera convertido finalmente en "el ser y el no ser".) A esa ambigüedad en el discurso heideggerinao del "ser" se debe también que él no haya logrado explicar claramente la diferencia entre su posición y la ontología tradicional. Y ¿no podría ser que la dificultad —de la que repetidamente se queja Heidegger mismo en sus escritos tardíos— de no encontrar el lenguaje apropiado para sus pensamientos, se basa precisamente en la poca afición que tenía a lo lógico, a las oraciones?

Literatura citada sobre Parménides:

Boeder, H., *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, La Haya 1962.

Cornford, F.M., *Plato and Parmenides*, Londres 1939.

Fränkel, H., Reseña crítica de Verdenius, *Classical Philology* 41 (1946) 168-71.

v.Fritz, K., "Νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic philosophy", *Classical Philology* 40 (1945) pp. 236 ss. Citado aquí según la traducción alemana en: Gadamer (comp.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, pp.277 ss.

Hölscher, U., "Grammatisches zu Parmenides", en: *Hermes 84* (1956), pp.385-97.

—, Anfängliches Fragen, *Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.

—, Parmenides, *Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt 1969.

Kahn, Ch. T., "The Thesis of Parmenides", en: *Review of Metaphysics 22* (1969), pp.700-724.

Kirk, G.S. y Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957.
Mansfeld, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964.
Mourelatos, A., "Comments on 'The Thesis of Parmenides' ", en: *Review of Metaphysics 22* (1969), pp.735-44.
Owen, G.E. L., "Eleatic Questions", en: *Classical Quarterly* 54 (1960), pp.84-101.
Tarán, L. *Parmenides*, Princeton 1965.
Verdenius, W.J., *Parmenides — Some comments on his Poem*, Groningen 1942.

Notas

[1] Se cita aquí según la 5a. edición (Frankfurt 1949).

[2] "La crítica a la ontología desde el análisis lingüístico" en esta misma publicación (cap. 1).

[3] La literatura sobre Parménides a la que aquí se hace referencia aparece compilada en la pág. anterior (pp. 67-68).

[4] La tercera posibilidad, o sea, no completar con un sujeto (Fränkel, Tarán) no la considero, porque no hay un tal uso de la palabra *εστι* y, sin necesidad, no se debe suponer que Parménides introduce un nuevo uso de la palabra.

[5] Owen ha anticipado esta objeción y ha intentado impugnarla, pero me parece que sin éxito (p.92 s.).

[6] A este respecto se hace referencia a las investigaciones de K. v. Fritz sobre el significado de *νοειν*. Si *νοειν* quiere decir "conocer" parece que sólo puede tener como objeto "lo verdadero". Pero, por una parte, v. Fritz no ha mostrado que *νοειν* significa conocer, sino que en Homero significa más o menos lo mismo que "percatarse" ("*to notice*" en inglés corresponde mejor) de una situación a la base de una percepción. Naturalmente, pertenece al significado de un tal verbo que no puede ser fácilmente caracterizado como falso o incorrecto; sin embargo, como v. Fritz mismo lo ha mostrado, esto ha sucedido ya, comenzando por Hesiodo, y en Parménides mismo no siempre se le ha atribuido al *νοειν* la verdad. Cfr.: 6.6, 16.4. Y cuando v. Fritz aclara que Parménides "en algunos lugares parece afirmar que *νοος* y *νοειν* siempre y continuamente están unidos con *ειναι* y *εον* y, por eso, con la verdad" (306), el añadido "y por eso..." es pura interpretación y no resulta de la historia previa de la palabra. Que Parménides mismo hable de la verdad en 2.4 tampoco puede ser utilizado como argumento, pues aquí "verdad" está empleada, por decirlo así, de modo metateórico. Pero, por otra parte, tendría que tenerse en cuenta sobre todo que lo que Parménides afirma no puede haberlo sacado precisamente de un especial aspecto del significado de *νοειν* y que en el mismo contexto utiliza los verbos *γνωναι*, *φρασαι*, *λεγειν* y *φαναι* y en realidad no se va a querer ir tan lejos como para afirmar que *φαναι* signifique *αληθη φαναι*.

[7] Es un anacronismo creer (Hölscher, 1969, p.82) que Parménides alude con el no ente a lo falso y se comete todavía un mayor anacronismo cuando

se le atribuye a Parménides haber querido decir con "ser" (también) el "existir" de "estados de cosas" (Kahn, p. 713). Con razón arguye Mourelatos contra Kahn: "Cualquier otra cosa que pueda ser verdad del *εον* de Parménides, lo cierto es que es concebido como una entidad con (lo que llamaríamos) el estatus categorial de lo individual" (742). La propia concepción de Mourelatos, según la cual el *εστι* representa un tipo especial del ser veritativo (743 s.) sólo se puede juzgar a la base de la presentación detallada que se espera en su libro *The Route of Parmenides* de próxima aparición.

[8] La manera directa en que Parménides realiza esta transferencia muestra que él entiende el cambio simplemente como un modo de nacer y fenecer, o sea, que ha entendido verdaderamente las oraciones predicativas como oraciones de existencia (aun cuando naturalmente no lo haya formulado así).

[9] Cfr.: Quine, "On What There Is" en: *From a Logical Point of View*, pp. 1-19.

[10] Cfr.: Russell, *Logic and Knowledge*, p. 248.

[11] Aquí me separo de Owen quien, a la base del frag. 6.1 s. que es gramaticalmente discutible, trae una complicada argumentación modal para (1b) (p.94). Parece muy dudoso que se pueda entender como una expresión estrictamente modal *εοτι* con infinitivo, que traducimos "puede".

[12] Esta construcción de la oración (y la correspondiente de 6.1 s.) es la preferida en la tradición inglesa. En Alemania, desde Reinhardt suprimida y hasta olvidada, ha sido sostenida y defendida detalladamente de nuevo por Hölscher, cfr.: 1956, p.392 s., 1968, pp. 94-96. En el último tiempo se la ha vuelto a impugnar fuertemente, cfr.: Mansfeld, p. 63 ss., Kahn, 721 s. Como argumento más importante en contra se hace referencia al paralelismo con 8.34 y también con el frag. 16. Con respecto a 8.34 es verdaderamente la interpretación más probable aquella que ve en el verso una identidad entre pensar y ente, pero esta afirmación aclaradora de Kahn (p.722) corresponde —justamente en la justificación que da Kahn— sólo en el contexto del frag. 8 y es muy posible que el frag. 3, cuando estaba en un lugar anterior en el poema, tuviera otro sentido del que tiene en 8.34.

[13] Posiblemente se tendría que leer *ομοιον* (8.22) como adverbio en la manera en que lo hace Owen (p. 92 s.).

[14] Los números de páginas se refieren a la edición de Lasson en la Philosophische Bibliothek.

[15] Cfr.: D. Henrich, "Anfang und Methode der Logik", en *Hegel-Studien*, Suplemento 1 (1964), pp. 19-35, especialmente p. 28 s.

[16] Entonces ¿un contenido sin contenido? ¿No es una contradicción? Ciertamente. El reproche no se dirige a la interpretación sino a lo interpretado.

[17] Carnap, en su crítica al discurso de Heidegger de "la nada" ("Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis II* (1931, pp. 219-241, especialmente pp. 229-231) ha supuesto dogmáticamente un determinado lenguaje, el de la logística, como norma absoluta para el sentido o la falta de sentido. Sin embargo, su crítica acierta el punto esencial.

[18] Cfr. el panorama de la discusión en Henrich, *loc.cit.*

[19] Esto ciertamente no sería permitido si Heidegger después dijera toda-

vía algo sobre "la nada" que no resultara de esta introducción. Este no es el caso. También el discurso sobre la "anulación" y la aclaración de que la nada "anula" (31) no trae nada nuevo en principio. Con esta verbalización de la nada intenta Heidegger simplemente tener en cuenta la circunstancia de que la experiencia del "ningún" según su descripción es una experiencia dinámica: experimentamos el no podernos asir a nada en el modo de que todo se nos "escapa".

[20] Decir "el ente es" en vez de "algo es" es poco apropiado por dos razones: a) es errado repetir lo que el "predicado" dice del sujeto en una forma participial. Esto se muestra cuando negamos la oración, pues resulta entonces la oración absurda "el ente no es" en vez de "nada es". b) Es difícil comprender la palabra "ente" en la extensión que la piensa Heidegger. Se piensa involuntariamente sólo en cosas espacio-temporales, mientras en la oración "que haya algo" siempre se puede pensar igualmente en acontecimientos, estados de cosas, asuntos, etc. La palabra "ente" juega en todo caso en Heidegger un papel desafortunado. El la ha tomado simplemente de la tradición del aristotelismo. En su propio pensar es, en realidad, completamente prescindible.

[21] De acuerdo a las reflexiones de la nota anterior he reemplazado "ente" por "algo". Además Heidegger dice, en vez de "que", "por qué". Cfr. al respecto la nota siguiente. Heidegger mismo ha vacilado más tarde con respecto al "por qué", lo que por otra parte lo ha llevado a una autointerpretación algo curiosa (*Was ist Metaphyisik?*, Introducción p. 20 s.).

[22] Quizás parezca extraño el discurso de "comprensión implícita". Lo que quiere decir es lo siguiente: en el mismo sentido en que podemos afirmar una oración "basándonos en" una percepción, podemos afirmar una oración basándonos en un estado de ánimo. En ambos casos podemos también tener la percepción o estar en un estado de ánimo sin articularlos en una oración. La experiencia que entonces hacemos sólo se puede hacer comprensible como la expresión potencial implícita de la correspondiente oración. La alternativa sería —como evidentemente lo cree Heidegger (p.34)— que, por ejemplo, el estado de ánimo de la angustia —en tanto que todavía no articulado— experimenta "la nada" y ésta luego sólo al expresarla se transforma en una oración. Pero ¿por qué se va a articular el estado de ánimo — en tanto que todavía no articulado en una oración— en un sustantivo y hasta en un sustantivo que sólo se puede entender indirectamente pasando por una oración? Si se quiere responder que no es que el estado de ánimo se exprese en el sustantivo sino sólo que el estado de ánimo alude a lo mismo a que alude el sustantivo, ¿por qué más bien no decir inmediatamente que el estado de ánimo alude a lo que la oración alude?

[23] A diferencia de cualquier otro ser veritativo, la simple negación de esta oración no parece tener sentido y esta es también la razón de que la pregunta por qué no tenga sentido aquí; esto finalmente hace surgir la duda de si la oración misma tiene sentido. Cfr. las reflexiones de Wittgenstein sobre esto en su conferencia sobre "Etica", *Philos. Review* 1965.

[24] Cfr.: *Was ist Metaphysik?* pp. 31-34. Encuentro que esta tesis adicional no tiene mucho sentido ya que no veo qué criterios se tienen para decidir sobre su acierto.

3

La existencia en el espacio y el tiempo

Durante muchos siglos y desde el comienzo mismo de nuestra tradición filosófica, se creyó que el problema más general y más fundamental de la filosofía era: ¿qué es o qué queremos decir con "ser"? Y se pensó que el núcleo del problema era la pregunta por el ser de las substancias o de los individuos. En épocas recientes esta concepción tradicional de la ontología ha recibido golpes aparentemente devastadores, tanto con respecto al problema filosófico más general —el problema del ser— como a lo que se considera cuestión central de este problema —el ser de las substancias.

En lo que se refiere al problema general del ser, la opinión común hoy día es que no existe un tal problema y que la creencia en él se ha basado en una simple ambigüedad de la palabra indoeuropea "ser". Puesto que hoy no me voy a ocupar de este problema, permítanme hacer solamente la observación de que creo que esta reacción ha sido demasiado apresurada. Como ha mostrado Charles Kahn en su reciente y profundo estudio sobre los usos del verbo ser en el griego antiguo,[1] existe realmente un uso del verbo ser que puede servir de indicio para aquello a que aluden los filósofos cuando hablan del problema general del ser. Es el uso del verbo ser que Aristóteles llamó *ὄν ὡς ἀληθές* y que Kahn llama el sentido veritativo de "ser", el uso que hacemos del verbo ser en expresiones tales como "así es", "es el caso que..."; el significado de este uso de "ser" se determina por su contraste con "parecer ser".

El problema del ser veritativo en una terminología que nos es más familiar es el problema de la forma asertórica de la

oración. Y el estatus fundamental que la ontología tradicional ha concedido al ser de las substancias dentro del marco del ser veritativo corresponde al que se puede reclamar para los individuos dentro del marco del discurso asertórico. Sin embargo, de acuerdo a la concepción tradicional, los individuos no sólo tienen un estatus fundamental dentro del marco del ser veritativo; podemos hablar también del *ser de* los individuos; podemos decir de cualquier cosa que es; y este ser —que ha sido llamado también ser en sentido absoluto (en contraste con el ser relativo expresado por la cópula)— es, ya él mismo, una especie del ser veritativo; o, para decirlo de nuevo en términos más familiares, de acuerdo con la concepción tradicional, los enunciados asertóricos básicos, los enunciados sujeto-predicado presuponen, en su término sujeto, otro enunciado que dice de algo que es. Este ser en sentido absoluto no ha sido llamado siempre existencia. Aristóteles, por ejemplo, no usa tal expresión y, como veremos más adelante, esto no es únicamente un asunto de terminología. No obstante, a partir de la tardía ontología medioeval, se empezó a usar el término *existentia*, y si lo aceptamos, podemos expresar la doctrina tradicional así: todo enunciado sujeto-predicado "Fa" presupone un enunciado existencial del tipo "*a* es", "*a* existe". Pero aquí encontramos el segundo golpe que ha recibido la concepción tradicional: se le dice al ontologista tradicional que no solamente no hay un concepto general de "ser", sino que tampoco hay tal cosa como un "ser" que pueda ser atribuido a un individuo. Todos los enunciados de existencia son enunciados generales.

Puesto que en lo que sigue presupongo que esta moderna teoría de la existencia es correcta, permítanme explicar brevemente por qué pienso así. La teoría comienza con los así llamados enunciados generales de existencia, tales como "existen tigres". Un tal enunciado —nos dice la teoría— no puede ser entendido como un enunciado predicativo en el que la existencia sea atribuida individualmente a los tigres. Más bien, la palabra "existe" debe ser tomada en el sentido del cuantificador existencial de la lógica moderna. Lo que el enunciado dice es que, entre todas las cosas espacio-temporales, algunas son tigres. Varios filósofos han dado diferentes razones para esta explicación, y uno bien puede preguntarse cuál es realmente la razón, ya que una explicación correcta sólo puede tener *una*

razón. La razón clásica dada por Russell y Quine es que si entendemos la existencia predicativamente, podemos vernos forzados a hablar de no existentes. Este argumento es problemático por dos razones: Primero, es puramente negativo; quiere explicar por qué la existencia no puede ser entendida como un atributo, pero no da una razón positiva acerca de por qué la existencia tiene que ser entendida en el sentido del cuantificador de existencia. Segundo, hasta donde sé, no se ha dado nunca una razón decisiva que explique por qué no debemos poder referirnos a no existentes. En tiempos recientes han sido publicados varios artículos que tratan de la existencia imaginaria o narrativa y que muestran que, en efecto y a menudo, decimos que existe realmente o no, algo que sólo presuponemos como imaginario o posible.[2] El argumento decisivo y positivo en pro de la moderna concepción de los enunciados de existencia generales me parece ser el que expongo a continuación. Como ha mostrado Wittgenstein, lo que tenemos que hacer cuando queremos saber cuál es el significado de una cierta forma de oración es preguntarnos cómo podemos explicar el uso de ella. En el caso de una forma de oración asertórica, explicar a alguien su uso significa indicarle las condiciones de verdad de una oración de esta forma. E indicar a alguien las condiciones de verdad de una oración equivale a explicarle cómo decir si tal oración es verdadera. Por lo tanto, la vieja teoría de verificación del significado, a pesar de sus deficiencias, es la correcta. Apliquémosla ahora a nuestro caso. Si tenemos que explicarle a alguien lo que es decir si una oración predicativa es verdadera —digamos "los tigres gruñen"— debemos mostrarle lo que significa ir a examinar los objetos en cuestión —los tigres— y ver si lo que se predica de ellos es verdadero. Pero si hemos de decir si un enunciado de existencia como "los tigres existen" es verdadero, obviamente no sirve examinar los posibles tigres. Lo que hacemos es examinar las cosas en el espacio y el tiempo para ver si algunas de ellas son tigres. La manera de decir si un enunciado general de existencia es verdadero es idéntica a la manera de decir si una oración en la cual un predicado está precedido por un operador de existencia es verdadera; y esta es la razón por la cual tienen el mismo significado.

El paso siguiente en la teoría moderna de la existencia ha sido entender los enunciados singulares de existencia funda-

mentalmente de la misma manera que los enunciados generales de existencia. Una afirmación del tipo "el diablo existe" ha de ser entendida como si dijera "entre todas las cosas hay una y sólo una que es un diablo". Que también esta explicación es la única correcta se puede ver considerando las condiciones de verdad de tal oración y cómo haríamos para determinar si tal oración es verdadera.

Ahora bien, parece derivarse de esta teoría moderna de la existencia que la concepción tradicional del ser absoluto —el ser que es el ser de un individuo— tiene que ser desechada. Esto ha sido expresado a menudo y se lo puede comprender fácilmente al considerar que la combinación del cuantificador de existencia con un término singular resulta sintácticamente absurda. Los enunciados de existencia en los que la existencia es definida por el cuantificador de existencia, son esencialmente enunciados generales. Para citar a Russel: "Así que los individuos que hay en el mundo no existen o, más bien, no tiene sentido decir que existen y tampoco lo tiene decir que no existen".[3] Aparentemente, la mayoría de los filósofos analíticos que han escrito sobre el tema de la existencia, han pensado que con el ser de los individuos nada importante se ha perdido; que esto ha sido solamente una idea confusa de la ontología tradicional. ¿Por qué no va a ser suficiente usar la palabra "existe" cuando hablamos de individuos en general, y usar, en el último análisis, cuando hablamos de un individuo en singular, un pronombre personal o demostrativo, y listo? Se podría también argüir que aun suponiendo que sintácticamente tiene sentido decir "esto es", el "es" es una adición vacía. Pero, a pesar de que Moore pudo hacer algo con él,[4] yo pienso que este ejemplo está mal escogido; pertenece a un período de la filosofía en que se pensaba que los objetos reales primarios eran datos sensibles. Tomemos, en vez de éste, un ejemplo de la vida corriente, la pregunta de Hamlet "ser o no ser". Aquí la especie de ser a que se refiere es el ser de un individuo que dura en el tiempo y con respecto al cual tiene sentido decir que el individuo existe durante tal y tal período de tiempo, que cesa de existir y que ya no existe.

Ahora bien, era precisamente a esta noción de ser temporal a la que se aludía con el ser de las substancias en la tradición aristotélica. Para Aristóteles, estar vivo es una especie de ser. "En el caso de cosas vivientes" —dice en *De Anima*— "ser es

vivir" (415b13). El pudo decir esto a pesar de que, como se sabe, no tenía un concepto de existencia. Parece que tenemos que estar dispuestos a distinguir entre la reciente noción de existencia de Meinong y el antiguo concepto tradicional de ser de los individuos. La crítica ante la cual sucumbe el concepto de existencia de Meinong no es aplicable automáticamente al ser temporal.

En la filosofía analítica contemporánea, después de que los datos sensibles están fuera de moda y el ser de los objetos en el espacio y el tiempo se ha vuelto a ver como un tópico fundamental de la filosofía, algunos filósofos se han dado cuenta de esta noción de existencia temporal y de su irreductibilidad al cuantificador de existencia. Pero yo no he podido encontrar ningún intento de examinar esta noción y de esclarecer sus conexiones sistemáticas con otros conceptos ontológicos, tales como el cuantificador de existencia y los conceptos considerados como fundamentales para nuestra capacidad de referirnos a individuos en el espacio y el tiempo. Indudablemente, es insatisfactorio distinguir solamente dos conceptos de existencia. Parece haber también una conexión entre ellos, como es obvio cuando hacemos preguntas tales como "¿existió Rómulo? y si existió, si tal persona existió, ¿cuándo existió?" En este artículo quisiera avanzar algunos pasos hacia el esclarecimiento de la posición sistemática del concepto de ser temporal dentro del marco conceptual que fundamenta nuestra comprensión del ser veritativo y, en particular, su conexión sistemática con los conceptos que determinan nuestra referencia a individuos en el espacio y el tiempo.

Puesto que me voy a limitar a la importancia de la existencia temporal dentro del marco teórico del discurso asertórico, permítanme, antes de comenzar, mencionar simplemente el hecho de que este concepto puede jugar también un papel importante en los problemas de que recientemente se ocupa la filosofía analítica en la esfera práctica. Me parece un logro importante que Ryle y otros hayan vuelto a descubrir la teoría aristotélica del gozo, de acuerdo a la cual el gozo no es algo que podamos desear sino algo que experimentamos cuando podemos hacer lo que deseamos. Kenny ha mostrado en su libro *Action, Emotion and Will* que las únicas cosas que pueden caracterizarse como objetos últimos del deseo, son las actividades o los estados. Habiendo llegado a tal posición, la si-

guiente pregunta que sería natural plantear, es si hay alguna actividad o algún estado al que nuestra voluntad esté primordialmente dirigida y que pueda servir de punto de referencia para nuestras decisiones respecto a actividades particulares. Para Aristóteles esa actividad de gran alcance era, por supuesto, la actividad de vivir que es una especie de la existencia temporal. En el momento en que el hedonismo ha sido abandonado a favor de la teoría aristotélica del deseo y la actividad, resulta difícilmente satisfactorio seguir a Aristóteles sólo a medias. Parece característico de los animales humanos el tener conciencia de su existencia temporal, una conciencia que no es precisamente teórica sino práctica, en el sentido de que no solamente tenemos conocimiento de existir sino que continuamente —claro que raras veces de manera explícita— elegimos entre continuar existiendo y cesar de existir. Esta elección —como lo ha destacado Heidegger— puede ser considerada fundamental con respecto a todas las demás elecciones, no sólo en el sentido de que sólo si decidimos continuar existiendo podemos decidir hacer esto o lo otro, sino en el sentido de que toda decisión de hacer algo es una especificación de cómo deseamos continuar nuestra existencia.

Sin embargo, yo sólo quería mencionar este lado del problema y no lo voy a proseguir. Mi artículo va a tener que ver sólo con el concepto general del ser temporal, no con su especificación biológica ni tampoco antropológica.

I

No voy a abordar el problema de la existencia temporal directamente, sino que comenzaré con un problema que, en mi opinión, está íntimamente conectado con éste y que, en contraste con él, ha recibido mucha atención en la literatura reciente. Me refiero al problema de cómo nos referimos a individuos en el espacio y el tiempo, a aquellos individuos que Strawson ha llamado particulares. Parece plausible que la pregunta por lo que significa ser para un individuo no es independiente de la pregunta por cómo podemos hablar de ello. Además, desde el puro principio podemos decir que ambos problemas tienen algo en común, en tanto que en ambos casos la moderna teoría de la existencia ha tendido a reemplazar lo

que es singular por enunciados generales de existencia, una tendencia que ha llegado a su completa realización en la obra de Quine. Y, con respecto a la referencia, una posición contraria ha sido desarrollada por Strawson. ¿No podríamos, entonces, tratar de utilizar los resultados de Strawson con respecto a la referencia para nuestro problema del ser de los individuos?

Pero ¿cuáles son, exactamente, los resultados de Strawson? Tengo que confesar que me parece que esto está lejos de ser claro. En una serie de publicaciones de los años cincuenta y sesenta, Strawson ataca las posiciones de Russell y Quine desde diferentes ángulos; algunos argumentos de los primeros artículos parecen haber sido abandonados en los últimos, pero sin explicación; además, Russell y Quine, aunque toman fundamentalmente las mismas posiciones —como Strawson mismo observó una vez— son atacados por Strawson con diferentes argumentos. Desafortunadamente, no existe hasta la fecha ningún post scriptum de Strawson en el que haga una revisión retrospectiva de sus diferentes argumentos y diga dónde cree que esté ahora la controversia. En mi opinión, esto ha conducido a malentendidos. Se han tomado erradamente argumentos secundarios como cuestiones centrales.

Por lo tanto, no podemos sacar resultados fijos y tenemos que ir a ver nosotros mismos —mediante una sumaria revisión de los artículos de Strawson— cuál es realmente la cuestión. Desde luego, tengo que limitarme a los puntos que considero absolutamente centrales. Esta revisión nos va a conducir finalmente por sí misma al concepto de ser absoluto, el ser de los individuos. Voy a tratar de mostrar que lo que considero que es el núcleo de la posición de Strawson sólo puede ser mantenido con la ayuda de este concepto.

Comienzo con el artículo "On Referring". En la literatura sobre la así llamada controversia Russell-Strawson, se considera que el principal argumento de "On Referring" es el que está expuesto en la tercera sección del artículo. Y varias observaciones que Strawson mismo hace en artículos posteriores parecen confirmar esta idea. En mi opinión esto es un completo malentendido. El argumento de la tercera sección de "On Referring" es solamente una vía lateral y ha conducido a la mayoría de los intérpretes al error. Echémosle una ojeada. De acuerdo a la teoría de las descripciones, una oración que con-

siste en una descripción más un predicado es un enunciado existencial singular. Contra esta opinión, Strawson sostiene que cuando hacemos un enunciado por medio de una oración de esta forma no afirmamos la existencia de un único objeto al que corresponde la descripción, sino solamente la implicamos en un sentido especial de "implicar". Para explicar y simultáneamente comprobar su punto, Strawson dice que cuando hacemos tal enunciado y resulta que el objeto a que se refiere no existe, no debemos decir que el enunciado es falso, sino que la cuestión de su verdad o falsedad no se plantea. Puesto que se ha creído generalmente que la controversia entre Russell y Strawson se lleva a cabo alrededor de esta cuestión, algunas personas piensan que pueden decidir la controversia de una u otra manera aduciendo la evidencia de que normalmente consideramos falso o no falso un enunciado de esta forma si resulta que la descripción no tiene una aplicación única. En mi opinión esto es ridículo. Lo que Strawson quería mostrar era, después de todo, que la teoría de las descripciones contenía un error fundamental con respecto a la manera como funcionan los enunciados de este tipo. Pero entonces lo que tiene que ser mostrado es que tales enunciados *no pueden* funcionar en el sentido de Russell y no sólo que ellos de hecho no funcionan así. Ahora, si de hecho sólo presuponemos o realmente afirmamos —en el uso normal de tales proposiciones— que la descripción tiene una aplicación única, podemos decir ciertamente todo lo que decimos si afirmamos lo que de hecho podemos sólo estar presuponiendo. Si la diferencia de tales proposiciones entre las concepciones de Russell y Strawson consiste solamente en si presuponemos o afirmamos una cierta oración existencial, el error de Russell —si es un error— consistiría sólo en decir algo superfluo. Lo que sería de esperar que Strawson reclamara no es que Russell dice demasiado, sino que dice demasiado poco; no que dice algo superfluo sino que deja de explicar algo. Y este reclamo está ciertamente contenido en el artículo de Strawson. De acuerdo a él, lo que la teoría de las descripciones no explica y no puede explicar es lo que considera que es la genuina función de la oración descriptiva, y ésta es, justo como la función de cualquier otro término singular, la función inequívoca de referencia que consiste en "capacitar al oyente o al lector para identificar de qué se está hablando".[5] Ahora bien, a Strawson le parece obvio que esta

función de identificación no puede ser ejercida por un enunciado existencial. Un enunciado existencial, aun un enunciado existencial singular, es esencialmente un enunciado general acerca de todos los objetos y, por consiguiente, no puede por sí mismo ejercer la función de capacitar al oyente para identificar el objeto al cual se refiere el hablante.

La teoría de la referencia por identificación es el nuevo punto importante que ha traído Strawson; es aquí donde él dice algo más que Russell y, por lo tanto, es aquí donde está la cuestión real. Strawson mismo parece haber pensado que esta cuestión donde Russell dice demasiado poco es idéntica a la otra donde Russell ha dicho demasiado. Yo pienso, sin embargo, que podemos ver que las dos cuestiones son realmente independientes una de otra. Según ambos filósofos, en un enunciado descriptivo está envuelta una exigencia existencial que, de acuerdo con Russell, es afirmada y, de acuerdo con Strawson, es meramente implicada; fuera de eso, según Strawson, la frase descriptiva tiene *además* una función de identificación. Que las dos cuestiones son independientes se puede ver por el hecho de que alguien puede sostener que la frase descriptiva sirve para identificar y asimismo incluye una aserción explícita de existencia. Si esto es verdad, podemos olvidarnos de lo que algunos han considerado el tema de discusión entre Strawson y Russell y concentrarnos en el problema principal.

Nuestro próximo paso ha de ser obtener una mejor comprensión de la función que, según Strawson, falta en la teoría de las descripciones. ¿Cómo realiza una expresión lingüística la función de identificar aquello de lo que se está hablando? Aquí podemos utilizar la declaración más completa que da Strawson posteriormente en *Individuals*. Un particular, dice ahí, puede ser identificado ya sea localizándolo directamente por medio de una expresión demostrativa o "mediante una descripción que lo relaciona de modo inequívoco con otro particular que puede ser identificado demostrativamente".[6] Entonces, el elemento demostrativo del lenguaje es lo esencial para la identificación de particulares y es lo que falta en la teoría de las descripciones. Si vamos a hablar de un particular particular tiene que ser, directa o indirectamente, por medio de un demostrativo.

Ahora bien, es claro que Russell mismo no sostiene que la teoría de las descripciones pueda dar cuenta de la manera en que hablamos de particulares. Hay, de acuerdo a él, también

un tipo de expresión irreductible que es la única por medio de la cual podemos referirnos a un particular particular: el nombre lógicamente propio. Y como, según él, sólo podemos nombrar aquello que conocemos, el nombre lógicamente propio tiene también un elemento demostrativo. Pero la noción semántica en la que Russell basa su concepción es aquella de la concepción tradicional errónea de un nombre propio como una expresión que simple y directamente representa la cosa que nombra. Los nombres lógicamente propios de Russell no funcionan, si es que funcionan, como demostrativos. Dos cosas son características de un demostrativo: primero, —lo que Strawson acentúa en "On Referring"— que la referencia de una tal expresión, pero no su significado, cambia normalmente en cada ocasión en que se la usa; y segundo, es de la esencia de un demostrativo que la cosa a que, desde un punto de vista, se refiere un demostrativo, puede ser identificada, desde otro punto de vista, como la misma cosa por medio de un demostrativo diferente aunque sistemáticamente conectado; por ejemplo: esto que yo veo aquí es lo mismo que aquello que usted vio allá. Es importante ver que la identificación realizada por los demostrativos la realizan éstos mediante esta referencia sistemática mutuamente entrecruzada. Y, como Russell concibe sus cuasi demostrativos como nombres propios, no funcionan en el modo de esa referencia entrecruzada y, por eso, su función no puede ser la de identificar. En consecuencia, Strawson tiene razón al sostener que la básica función lingüística de identificación se pierde en la teoría de Russell; ni la teoría de las descripciones, ni su complemento russelliano, la teoría de los nombres lógicamente propios, puede dar cuenta de ella. De cualquier manera, los nombres lógicamente propios eran en todo caso una ficción y, por eso, fueron abandonados en el posterior desarrollo que hace Quine de la teoría de Russell. Para Quine la teoría de las descripciones es aplicable a todos los enunciados de sujeto-predicado; en consecuencia, todo término singular deviene superfluo y todo enunciado que parezca serlo sobre un particular particular se convierte en un enunciado inequívocamente existencial y, esto quiere decir, en un enunciado acerca de todos los particulares.

Así, Strawson se vio confrontado de nuevo con la teoría de las descripiciones y, esta vez, en una forma radicalizada. Mientras Russell, con sus nombres lógicamente propios, da una

propuesta errada sobre el modo en que podemos referirnos a un particular particular, Quine parece abolir completamente la función de referencia singular. "Se nos incita ahora", dice Strawson, "a pensar en un posible lenguaje en el que no se hace en absoluto ninguna referencia de identificación a un objeto".[7] En un artículo publicado en *Mind* en 1956, Strawson intenta mostrar que si no fuéramos nunca capaces de hablar sobre un particular particular, tampoco podríamos hablar sobre particulares en general. Para demostrar esto, Strawson trae el siguiente argumento:[8] para comprender cualquier predicado, tenemos que haber aprendido algunos predicados "por medio de confrontación directa". Ahora bien, para aprender un predicado —como predicado aplicable a particulares— en una situación de confrontación directa, tenemos que aprenderlo como predicado de un particular identificado demostrativamente. Ergo, la comprensión de un enunciado de la forma "existe algo que es F" presupone el uso de enunciados de la forma "esto es F".

A esta crítica responde Quine en una nota al § 38 de *Word and Object*. Según esta nota, Strawson ha cometido un error fundamental al asumir que la eliminación de términos singulares que hace la teoría de las descripciones ocasiona la eliminación de demostrativos. Quine está de acuerdo con Strawson en que los demostrativos no pueden ser eliminados, pero —dice— pueden muy bien ser albergados dentro de la misma teoría de las descripciones, dándoles el estatus de predicados. En vez de "este F es G" podemos decir "hay un F y sólo uno que está aquí y es G".

Hay varias indicaciones de que Strawson aceptó esta crítica. Primero, aunque él mismo la anticipó en su artículo de 1956, hasta donde yo sé, no replicó a ella en ningún lugar. Segundo, en ninguna parte volvió a tomar el propio argumento del artículo de 1956, ni en *Individuals* ni en su segundo artículo contra Quine, titulado "Singular Terms and Predication" (1961). Tercero, no incluyó el artículo de 1956 en sus *Logico-Linguistic Papers*. Parece, entonces, que después de la contracrítica de Quine, Strawson desechó tácitamente el argumento del artículo de 1956. Pero si esto es así, se puede uno preguntar qué quedó, en suma, de la posición de Strawson. Si el argumento decisivo de Strawson contra la teoría de las descripciones era que no podía dar cuenta de la referencia

identificadora de particulares, el argumento de Quine de que los demostrativos pueden hacerse cargo de la identificación en posición predicativa, si es correcto, es un contraargumento decisivo.

Para Strawson, la situación es más crítica de lo que puede parecer a primera vista. Esto se hace patente tan pronto como preguntamos cómo explica él luego la función de identificación misma. Tenemos que tener presente que en *Individuals* han sido distinguidas dos clases de identificación: identificación demostrativa directa e identificación por medio de la relación del particular al que se refiere inequívocamente con un particular que es identificado demostrativamente. Luego, Strawson pasa a mostrar que, en ambos casos, la referencia identificadora se basa en, o retrorrefiere a, una oración existencial inequívoca (p.180 ss.). Así, una expresión de la forma "este F" sólo identifica exitosamente un particular si la oración "hay exactamente un F aquí adonde estoy señalando" es verdadera (p.190).

Hemos llegado a un punto crucial. Recordemos que Strawson sostiene que lo que se pierde en la reducción de enunciados de sujeto-predicado a enunciados existenciales inequívocos es la función de identificación y ahora se nos dice (y esto es, con seguridad, correcto) que la función de identificación depende, a su vez, de una oración existencial inequívoca. Claro está que Strawson tiene cuidado de caracterizar esta dependencia de tal manera que la oración existencial inequívoca sea sólo presupuesta y no aseverada. Pero en este punto es difícil ver qué fuerza queda en esta distinción. No se perdería nada si en vez de decir "este F es G" dijéramos siempre "aquí hay sólo un F y es G". La razón de que no hablemos así es simplemente que sería incómodo; la función de identificación se llevaría a cabo lo mismo.

Entonces, llegamos a un resultado sorprendente. Al comienzo, Strawson ha sostenido que lo que se perdería por la reducción a un enunciado existencial inequívoco es la función de identificación; y ahora resulta que la función de identificación no sólo es compatible con un enunciado existencial inequívoco, sino que sólo puede ser realizada por medio de tal enunciado, sea aseverado o presupuesto. Así que, por medio de uno de los propios argumentos de Strawson, hemos llegado a una defensa de la teoría de las descripciones aun más fuerte que la

que encontramos en Quine. Quine ha afirmado sólo el carácter de imprescindible de los términos singulares como una posibilidad teórica. Pero ahora vemos que la única cosa que es imprescindible para la precisa función que Strawson ha presentado es el enunciado existencial inequívoco.

Parecería entonces que la aceptación tácita de Strawson a la crítica de Quine a su artículo de 1956, combinada con su propia demostración del papel fundamental de ciertas oraciones existenciales para la función de identificación, ha decidido finalmente el asunto en favor de la teoría de las descripciones y contra Strawson.

No obstante, puede ser que este resultado negativo no sea fatal para el pensamiento que le sirve de base a Strawson, o sea, que el identificar un particular no puede reducirse a decir que de todos los particulares sólo uno de ellos tiene ciertas propiedades. La distinción que Strawson tiene en mente puede no ser como la presentó, o sea, una distinción entre términos singulares y enunciados existenciales, sino entre dos clases de enunciados existenciales. Ahora que hemos visto que la función de identificación se basa, en último análisis, en ciertos enunciados existenciales, el paso siguiente más natural es preguntar si esos enunciados existenciales que tienen la función de identificación no difieren esencialmente de otros enunciados existenciales.

Strawson ha distinguido entre identificación directa e indirecta. Hay —yo creo— una característica común y distintiva de los enunciados existenciales que está a la base de estas dos clases de identificación. Para ver esto, tenemos primero que mirar más de cerca la identificación indirecta. De acuerdo a Strawson, identificamos una cosa indirectamente "por medio de una descripción que la relaciona inequívocamente con otro particular que puede ser identificado demostrativamente". En algún sentido de la identificación esto puede ser correcto. Pero en el uso que hace Strawson de la palabra "identificación" parece haber una cierta ambigüedad. Un hablante —explica él— identifica algo individual para un oyente, si lo capacita para divisar o especificar al individuo al que alude.[9] Ahora bien, las expresiwones "divisar" y "especificar" no significan exactamente lo mismo. Podemos "especificar" algo dando una descripción particular de ello, pero esto por sí mismo no nos pone o pone a nuestros oyentes en la situación de divisarlo en el sen-

tido de saber cómo encontrarlo, de saber cuál sería la situación en la cual podríamos decir "es esto". Ahora, si la identificación es entendida en el amplio sentido de especificar simplemente, no habría diferencia entre identificación y descripción inequívoca. Si, por otro lado, es entendida en el estricto sentido de capacitar para divisar, la caracterización de Strawson de la identificación indirecta es demasiado amplia. Cuando alguien caracteriza una cosa de la que está hablando como la única que tiene la relación R con esta cosa aquí, la cosa no es mejor identificada que cuando él la caracteriza como la única que tiene la propiedad F. En ambos casos podemos esperar la réplica: ¿pero qué cosa es la así caracterizada o está en tal relación con ésta aquí? No se nos da una indicación de la situación en la que podemos decir "es ésta". Tal indicación sólo es dada en el caso de una relación espacio-temporal, es decir, cuando la posición espacio-temporal de la cosa a que se refiere es identificada en relación con la propia posición de uno/a. Strawson mismo ha llamado la atención, en *Individuals* sobre "el sistema de relaciones espacio-temporales" como un sistema singular y amplio de identificación indirecta. Sin embargo, para Strawson es sólo la amplitud de este sistema de relaciones lo que les da a estas relaciones una posición especial entre todas las demás relaciones por medio de las cuales algo puede ser relacionado inequívocamente con algo que es identificado demostrativamente. La ubicación espacio-temporal de una cosa no tiene un especial significado para la identificación como tal. Pienso, sin embargo, que puede verse fácilmente que el sistema espacio-temporal es más que un sistema simplemente amplio en el que todo es relacionado inequívocamente con esto aquí. La característica importante de este sistema es que toda posición es en sí misma un potencial aquí y ahora y, por otro lado, la identificación de algo como esto aquí-y-ahora implica esencialmente su posible re-identificación desde otra posición como eso allá-y-después que tiene tal y tal relación espacio-temporal con un nuevo aquí-y-ahora. Los pronombres personales y demostrativos son todos esencialmente espacio-temporales y su uso implica la referencia cruzada espacio-temporal con los otros demostrativos que están sistemáticamente conectados con ellos. Si esta referencia cruzada no estuviera implicada, no tendrían una función y, por lo tanto, no existirían. Si no pudiéramos fijar momentos temporales no

tendríamos uso para la palabra "ahora". Entonces, si la identificación del particular y, por eso, el particular mismo es comprendido en conexión con nuestro uso de los demostrativos, como lo es en Strawson, tenemos que darnos cuenta de que el sistema espacio-temporal forma un *sistema de* identificación *demostrativa*. Tenemos que poner atención también al hecho de que si el particular que se va identificar es un objeto material, cualquier identificación particular demostrativa es sólo una identificación parcial. Una completa identificación de la cosa a través de su existencia significaría rastrearla a través de todas las localizaciones que tuviera en el curso de su vida y no sería parte de esa total identificación enumerar cualquier predicado o relación, por inequívoca que fuese, que fuera verdad del objeto durante parte o todo el tiempo de su existencia.

Entonces, en el sentido estrecho de la identificación, toda identificación indirecta consiste en una localización espacio-temporal. Por lo tanto, llegamos al resultado de que todos los enunciados existenciales que tienen una función de identificación, directa o indirecta, son de una clase, en tanto que todos ellos aseveran la existencia singular de un F en un cierto lugar en un cierto tiempo. Si mi razonamiento es correcto, todo el problema de la identificación particular resulta encauzado a la cuestión de cómo debemos comprender tal enunciado existencial locativo-temporal.

II

Permítanme comenzar la segunda parte de mi conferencia volviendo a tomar, en el contexto al que ahora hemos llegado, la controversia entre Quine y el artículo de Strawson de 1956. Voy a tratar de mostrar que la posición de Quine puede ser inclusive reforzada, pero que este reforzamiento conduce a una reivindicación no de su propia posición sino de la de Strawson, aun cuando no en términos propios de Strawson. Contra el argumento de Strawson de que los términos singulares no son eliminables porque los demostrativos no son eliminables, Quine ha respondido, primero, que "este F" puede convertirse en "hay un F que está aquí y que" y, segundo, que "aquí" puede ser entendido como predicado. De estos dos puntos, el primero tiene

que ser más reforzado y el segundo, al menos complementado. Considerémoslos en orden.

No solamente es posible reemplazar la expresión "este F" por "hay un F aquí que", sino que esta última expresión es, de hecho, la más fundamental, simplemente porque cuando alguien dice "este F" es siempre posible que no haya un F aquí. La expresión "este" puede no lograr referir, pero no las expresiones "aquí" y "ahora". Y esto se aplica igualmente a toda localización espacio-temporal. Mientras Strawson nunca explicó por qué toda identificación presupone un enunciado existencial, la razón por la cual esto es así es ahora manifiesta. La necesidad de respaldar el término singular, que directa o indirectamente identifica, con un enunciado existencial no es idéntica sino análoga a lo que ha llevado a Russell a la teoría de las descripciones. Para Russell, el enunciado general existencial tenía en cuenta la posibilidad de que no hubiera una cosa a la que la descripción se aplicara particularmente; en el caso del término singular que identifica, el enunciado locativo-temporal existencial tiene en cuenta la posibilidad de que en el lugar y el tiempo identificados no haya un F. Entonces, la razón por la cual el término singular que identifica tiene que estar respaldado por un enunciado locativo-temporal existencial es que la identificación del objeto se realiza por medio de la identificación de la localización.

Paso a la segunda tesis de Quine que dice que las expresiones que fijan lugar y tiempo en un enunciado locativo-temporal existencial pueden ser entendidas como predicados. Esto a primera vista puede parecer bastante natural, pero tenemos que tener en cuenta que si entendemos tales expresiones como predicados, son predicados diádicos, o sea, que expresan una relación. Ahora, si estar en un lugar es una relación, la expresión que indica el lugar es un término singular. Así, llegamos al resultado, en cierta manera paradójico, de que siguiendo el argumento de Quine contra Strawson vemos que la tesis fundamental de Strawson está siendo reivindicada; que si la identificación ha de ser posible, los términos singulares no pueden ser eliminados.

A Strawson mismo puede no hacerlo muy feliz esta reivindicación de su posición. En el capítulo 7 de *Individuals* él rechaza la concepción de expresiones locativas y temporales como términos singulares. Pero no presenta una alternativa positi-

va que indique cómo deben ser entendidas estas expresiones. Yo creo que lo que logra demostrar es únicamente que no es posible ninguna identificación de lugares y tiempos sin una identificación de cosas y eventos. Y en el primer capítulo del libro, muestra efectivamente que hay una dependencia *recíproca* entre la identificación de cosas y la identificación de lugares. Yo creo que la identificación de particulares depende de dos factores esenciales: primero, debe haber algo como un campo para una pluralidad de particulares y, segundo, debe haber un factor de distinción que permita delimitar items particulares en su campo. El factor de distinción lo hacen posible las cosas y los eventos, mientras el campo que les sirve de fundamento lo suministran el espacio y el tiempo. Son los lugares y los tiempos y no las cosas y los eventos los que conforman un sistema para la identificación. Las relaciones que constituyen el marco de identificación son espaciales y temporales. Y esta es la razón por la cual las expresiones locativas y temporales no pueden *no lograr* referir, aunque hay una cierta indefinibilidad en su referencia (como lo ha destacado Strawson). Es en este sentido y sólo en este sentido que ellas son la clase más fundamental de expresiones singulares. Las cosas y los eventos pueden ser identificados solamente como siendo [estando] en un lugar y en un tiempo.

Ahora bien, es en este ser [estar] en un lugar y en un tiempo que la noción tradicional de ser absoluto reaparece en el contexto moderno de los problemas de referencia. En este contexto, la significación del ser absoluto puede ser explicada ahora de la manera siguiente. Hay dos pluralidades de particulares o, si se prefiere, dos universos del discurso sobre particulares: lugares y tiempos de un lado, y objetos —cosas y eventos— del otro. La primera pluralidad posee una unidad sistemática intrínseca; cada item es identificado por su relación con otros items de la misma pluralidad. En contraste, los items de la segunda pluralidad están dispersos; sólo pueden ser identificados en términos de la primera —la pluralidad sistemática— por su *presencia* en un lugar y en un tiempo. Es esta presencia de un objeto en el tiempo y el espacio lo que constituye su ser, que, en el caso de un objeto material, llamamos su existencia y, en el caso de un evento, su ocurrencia.

Haré caso omiso de los eventos, ya que es rebatible si los eventos no son, como los estados, objetos de segundo orden,

basados en nuestro uso de los predicados. Me restringiré al ser de los objetos materiales o, más generalmente, de las cosas extensas. Hay items característicamente espaciales que preservan su identidad cuando se cambia su posición en el espacio; siendo extensos, tal entidad es parte de nuestro sistema fundamental de identificación espacio-temporal y, sin embargo, cuando cambia su posición en el sistema, esa entidad es, en relación con el sistema, una unidad independiente. Lo que llamamos su existencia es el hecho de su independencia dentro del sistema y, puesto que esta independencia es la de un item espacial relativo a las coordenadas espaciales del sistema, el quantum de existencia puede ser medido únicamente por la coordenada temporal. Esta es la razón por la que, a pesar de que el tiempo y el espacio son igualmente esenciales para la identificación de la cosa, la existencia de la cosa es esencialmente temporal; los límites dentro de los que existe son períodos temporales, no lugares. Entonces, *ser* para una cosa extensa significa estar presente en *algún lugar* del espacio durante *cierto* tiempo.

¿Cómo hay que entender esta presencia? ¿Ser en algún lugar y en algún tiempo es realmente un atributo relacional, como acabo de concederle a Quine? ¿Es un predicado su expresión verbal? Para que una relación —en el sentido normal de la palabra— pueda mantenerse entre dos particulares, los particulares deben ser identificables independientemente de la relación, y aunque el momento temporal es identificable independientemente del hecho de que una cierta cosa exista en ese período de tiempo, la cosa no es identificable independientemente de su existencia temporal. Uno de los pocos filósofos contemporáneos que tiene en cuenta la existencia temporal, C.J.F. Williams, ha señalado en su artículo "On Dying" en *Philosophy* (1969) que un predicado no intencional puede ser verdadero con respecto a una cosa en un cierto tiempo, sólo si la cosa existe en ese tiempo y que de esto se infiere que cuando una cosa ha dejado de existir, su no existencia en el tiempo t no puede ser un predicado, y si su no existencia en el tiempo t_2 no es un predicado, su existencia en el tiempo t_1 tampoco es un predicado. Obviamente llegar a ser y dejar de ser son aspectos esenciales de la existencia de la que estamos tratando ahora y un análisis de la existencia temporal sólo puede ser adecuado si puede tenerlos en cuenta.

La teoría de Aristóteles del ser de las substancias estaba determinada esencialmente por el hecho de que él trataba de tener en cuenta el llegar a ser y el dejar de ser; y ahora podemos entender cómo pudo él desarrollar una teoría del ser absoluto sin el concepto de existencia de la tradición posterior. Si para una cosa el llegar a ser y el dejar de ser significan adquirir y perder el atributo de la existencia, se termina en Meinong. Aristóteles no estaba detrás sino delante de esta tradición. El sostuvo dos hipótesis que yo considero correctas: primero, que todo cambio presupone un fondo que no cambia, que él concibió como substrato del cambio y, segundo, que el substrato del llegar a ser y del dejar de ser de una cosa no puede ser la cosa misma. De acuerdo a Aristóteles, no es el objeto material el que adquiere o pierde su presencia, es su materia lo que pierde o adquiere el predicado clasificador [*sortal*] que es constitutivo del objeto. Así que Aristóteles interpretó el hecho de que haya ahí un objeto como la presencia del correspondiente atributo clasificador en la materia y esta presencia fue, a su turno, interpretada por él como una estructura quasi predicativa. Esto explica por qué el ser absoluto, el ser de una substancia, fue entendido por Aritóteles como una clase de ser relativo, como una predicación, con el clasificador como predicado. Aunque esta teoría predicativa del ser absoluto no es satisfactoria, es ciertamente superior a la teoría posterior que entendió el ser absoluto mismo como un predicado.

Si ahora regresamos a las hipótesis de Aristóteles dentro del contexto presente, podemos entender el fondo que sirve de fundamento al llegar a ser y dejar de ser de una cosa como espacio en vez de materia. Aunque las cosas materiales normalmente se descomponen en sus partes materiales cuando dejan de existir, la noción de dejar de existir de una unidad espacialmente independiente es, en sí misma, más general e implica simplemente la desaparición dentro del espacio. Si la existencia de un F consiste en que un F está ahí presente en una serie continua de lugares durante cierto tiempo, su dejar de ser consiste en el hecho de que la trayectoria trazada por él en el espacio se interrumpe. La existencia de una unidad espacial independiente en el espacio tiene la siguiente secuencia peculiar: un F aparece en algún lugar en el espacio, se lo puede rastrear como el mismo F a través de una serie conti-

nua de lugares y, desaparece. Los dos estados que determinan el dejar de ser de una cosa tienen que ser entendidos, entonces, como estados no de la cosa sino del espacio. Pero ¿cómo se puede formular esto? ¿Tendríamos que decir, en analogía con la concepción de Aristóteles, que la presencia de la cosa es un quasi atributo del espacio o de una parte del espacio? Esto obviamente no viene bien. El rótulo "cuasi-atributo" muestra su incorrección a primera vista y ciertamente un término individual por medio del cual nos vamos a referir a la cosa no puede ser usado como predicado. Los dos estados que determinan el dejar de ser de una cosa no deben en realidad ser descritos con el nombre de la cosa como sujeto —tendríamos entonces "*a* está presente en algún lugar en t_1", "*a* está ausente de todos los lugares en t_2"— pero tampoco pueden ser descritos con un término individual que se refiera a la cosa como predicado. Si tomamos el espacio como el fondo incambiable del dejar de ser de la cosa, tendríamos más bien algo como: "hay un F en algún lugar", "no hay ningún F en ningún lugar". Así seríamos conducidos a la opinión de que la existencia temporal debe ser expresada por el cuantificador existencial. Pero como están las cosas, esto resulta aun más insatisfactorio, ya que tales oraciones son generales; si decimos "hay un F en algún lugar", la identificación de la cosa particular ya se ha perdido.

¿Tenemos que llegar, entonces, como Williams, a la conclusión de que la expresión de la existencia temporal no debe ser entendida ni como un predicado ni en el sentido del cuantificador de existencia y que, por eso, tiene que resultar ininteligible a la base de los conceptos que están a nuestra disposición en el presente? Permítanme, más bien, regresar a mi afirmación de que los enunciados existenciales locativo-temporales difieren en su clase de otros enunciados existenciales. Quizás ellos poseen una característica que nos va a permitir hallar un camino de salida del presente dilema.

Comienzo volviendo de nuevo a la controversia entre Strawson y Quine. En ella hay un argumento de Strawson contra la eliminabilidad de los términos singulares que todavía no he mencionado. Este es el único argumento que parece haber conservado después de 1956. Y es el único que aparece en *Individuals* (pp.194-98). Dice que sólo podemos entender oraciones donde estén el cuantificador existencial y un predi-

cado si también entendemos oraciones donde haya un término individual y un predicado. En este argumento, el pensamiento central de todo el ataque contra Russell y Quine es tomado de nuevo en una forma generalizada. Aunque Strawson no da ninguna razón que soporte este argumento general, yo pienso que la razón tiene que ser que no podríamos hablar de cosas en general, si no pudiéramos hablar también de cosas singularmente. Y creo que esto es correcto. Si yo digo "entre todas las cosas algunas son F o una es F" estoy diciendo algo como: "si usted toma todas las cosas una tras otra, va a encontrar una o algunas que son F" y esto presupone que sabemos lo que significa tomar una cosa tras otra, lo que, a su turno, presupone que podemos hablar acerca de ellas singularmente. ¿Pero es tan claro que para hablar de cosas singularmente tenemos que emplear términos singulares? En verdad, no es claro cómo habría explicado concretamente Strawson este argumento abstracto, después de haber reconocido que el uso de un término singular presupone siempre un enunciado existencial. Como lo he mostrado, podemos substituir un enunciado existencial con *cualquier* predicación individual y así podemos arreglarnos muy bien sin términos singulares mientras tengamos expresiones singulares para tiempos y lugares. De esta manera, llegamos a transferir el impacto del argumento de Strawson de los términos singulares a los enunciados existenciales que tienen una función identificadora, o sea, a los enunciados existenciales locativo-temporales. ¿No podría ser la característica de estos enunciados existenciales locativo-temporales que los distingue de otros enunciados existenciales, que ellos pueden ser usados para realizar una referencia singular?

La primera cosa que hay que notar es que si decimos "hay un F aquí" no estamos diciendo "si usted toma todas las cosas una tras otra encontrará que una de ellas, que es F, está aquí". No podemos estar diciendo eso porque la idea de tomar una tras otra ya incluye la idea de ir a través de varias localizaciones. Que un F está aquí no es algo de lo que yo pueda cerciorarme después de haberlo identificado, ya que su estar aquí pertenece a la identificación misma. Por lo tanto, tenemos que entender los enunciados existenciales locativo-temporales no como enunciados acerca de cosas en el tiempo y el espacio, sino acerca de todas las cosas que están dentro de los límites

espacio-temporales indicados por las expresiones locativas y temporales. Los enunciados existenciales locativo-temporales son esencialmente delimitadores. Cuando decimos "hay un F aquí", no estamos diciendo que una entre todas las cosas —que es un F— tiene la propiedad de estar aquí, sino que entre todas las cosas que están aquí, una es un F. Parece, entonces, que tenemos que entender las expresiones temporales y locativas como índices que restringen el alcance del cuantificador.

Ahora bien, esto en sí mismo puede ser entendido de dos maneras. Una sería que las expresiones de localización espacial y temporal tienen una posición primordial y necesaria dentro de la expresión predicativa que sigue al cuantificador. Tenemos que decir "de todas las cosas que hay aquí una es un F" y no "de todos los F uno está aquí". Tales reglas de orden necesario entre las diferentes categorías de predicados no son inusitadas. Por ejemplo, los filósofos contemporáneos han aprendido a apreciar una nueva hipótesis aristotélica: la de que los predicados clasificadores preceden ontológica pero no lógicamente a los predicados caracterizadores. Ahora bien, con respecto a las expresiones de localización temporal y espacial, me parece plausible tomar una posición más radical. En vez de darles una posición necesariamente primera después del cuantificador de existencia, podemos concebirlos como ubicados aun antes del cuantificador mismo. Mientras, de acuerdo a la primera interpretación, la restricción espacio-temporal del cuantificador debe ser entendida como una restricción de todos los objetos, de acuerdo a la segunda interpretación, la restricción consiste en una previa restricción de la totalidad de espacio y tiempo. Esta parece ser la interpretación más natural, si es verdad que el espacio y el tiempo constituyen el único campo de pluralidad sistemáticamente estructurado, porque entonces el uso de la palabra "todo" está conectado primariamente con el espacio y el tiempo, y sólo secundariamente con los objetos. Cuando hablamos de todos los objetos, en el sentido de todos los objetos reales, todos los objetos en el espacio y el tiempo, lo que mencionamos son *los* objetos presentes en *todo* el espacio y el tiempo. Nuestra primera noción de universalidad es la de espacio y tiempo. A este respecto, puedo referir a la concepción de espacio y tiempo de Kant, que es tanto singular como universal, ya que todo tiempo y espacio

es parte del único tiempo y espacio y también todo tiempo y espacio es indefinidamente divisible. Ahora bien, si nuestro uso ilimitado del cuantificador de existencia, cuando es aplicado a objetos reales, contiene una referencia implícita a la totalidad del espacio y tiempo, es obviamente posible usar ese cuantificador de la misma manera restringiéndolo a una parte del espacio y tiempo. Todo espacio y tiempo restringido contiene a su vez una pluralidad de partes espaciales y temporales *y* constituye un campo potencial de pluralidad de objetos presentes en él.

Ahora podemos volver al problema referente a la noción de presencia, la noción de existencia temporal en el espacio. En el momento en que se ha singularizado un lugar particular, podemos hacer con respecto a él dos clases de enunciados existenciales: "hay M en este lugar", donde "M" representa el nombre de un material y "hay un F en este lugar", donde "F" es un clasificador. En el primer tipo de enunciado, la expresión "hay" no tiene el significado del cuantificador de existencia, ella implica simplemente la presencia del material en cuestión en este lugar, y tal enunciado se acerca a un enunciado de sujeto-predicado; aquí es obviamente correcto decir que el lugar es el substrato del llegar a ser y dejar de ser del material. En el segundo tipo de oración, "hay un F aquí", el significado de presencia y del cuantificador existencial están combinados. "Hay un insecto aquí" significa "entre las cosas que están presentes aquí, una es un insecto". Parece que no hemos hecho ningún progreso. "Hay un insecto aquí" es todavía un enunciado general aunque restringido espacio-temporalmente. Tal enunciado incita a la posible réplica: "Hay varios insectos aquí, ¿a cuál se refiere usted?" Pero ahora me parece importante que no tenemos ningún otro medio para identificar y distinguir un insecto particular que restringir todavía más el lugar al que nos referimos, señalando con el dedo, por ejemplo; y que no tenemos otro medio para seguir identificando y distinguiendo éste de otros insectos que seguir su trayectoria en el espacio. No quiero decir que la restricción espacial sea suficiente para singularizar un particular; sólo cuando la restricción espacial va de acuerdo con el criterio de identidad contenido en un clasificador se puede identificar un particular. Cuando el enunciado existencial espacio-temporal, que es esencialmente restringente, se presenta contra un específico clasifica-

dor, se pierde la generalidad del operador existencial y se expresa solamente la presencia de una cosa en el espacio y tiempo identificados. Se puede responder que el operador existencial no puede perder simplemente su generalidad; en sí mismo es general y es sólo por medio de la combinación de la restricción espacial y el clasificador que llegamos a un objeto. Esto es correcto, pero sería errado concluir de la generalidad que tiene, en principio, el enunciado existencial que tenemos que tener otra posibilidad de divisar el objeto particular. Simplemente no la tenemos. Parece que lo mejor que podemos hacer es: "hay un F aquí y sabiendo qué tipo de cosas son los F, aquí no puede haber más de los F". Una vez que hemos singularizado un objeto de esta manera, podemos, claro está, hablar de "este F" o darle un nombre, decir: insecto nº 1. Existir en el tiempo t_1 significa, entonces, para el insecto nº 1 que haya en el tiempo t_1 un espacio restringido, un sitio en el cual hay un insecto cuya trayectoria vital puede ser trazada de modo continuo hasta el sitio donde había un insecto que había sido así bautizado; y no existir en el tiempo t_2 significa para el insecto nº1 que no hay tal sitio. Ahora permítanme, para mayor claridad, volver al ejemplo que di al comienzo de la conferencia: "¿existió Rómulo y, si existió, cuándo?" La primera parte de la pregunta significa: "¿hubo, entre todos los objetos presentes en algún tiempo en algún lugar, uno al que corresponde únicamente la descripción de lo que asociamos con el nombre 'Rómulo'?" Entonces, el enunciado general de existencia contiene ya una referencia indefinida a la existencia temporal, puesto que el universo de su discurso comprende objetos en el espacio y el tiempo. Esta es la razón por la cual, si la primera pregunta —"¿existió Rómulo?"— es contestada afirmativamente, la segunda pregunta —"¿cuándo existió?"— sigue naturalmente y sin intervalo en el significado de la palabra "existe".

Para concluir, permítanme volver a la doctrina de la ontología tradicional, según la cual el ser absoluto, el ser de los individuos es el fundamento de todo ser veritativo. Si mi argumentación ha sido correcta, esta doctrina no es simplemente errada (como lo pensó Russell), sino tiene que ser modificada en dos respectos. Primero, la existencia de un individuo no es un predicado, es el hecho de que algo está presente en el espacio durante algún tiempo. Segundo, no todas las expresiones singulares se refieren a objetos. Aquellas predicaciones que

atribuyen algo a un lugar en un tiempo no presuponen que el término sujeto refiera a algo que existe. En el caso de lugares y tiempos sólo hay posibilidad para el operador de existencia. No tiene sentido decir que existe un lugar o un tiempo particular. En vez de decir que toda predicación presupone que el término sujeto refiere a algo que existe, debemos decir simplemente que presupone que el término sujeto tiene un valor de verdad potencial, lo que significa que permite enunciados verdaderos o falsos cuando está complementado por un predicado apropiado. Y no es, en general, que para tener un valor de verdad potencial, un término sujeto deba referir a algo que existe; lo que, en general, es verdad es que debe referir a algo identificable. Cuando hablamos acerca de algo, a menudo nos contentamos con saber que *puede* ser identificado; este es el caso en que decimos que hay tal cosa —donde "hay" tiene el sentido de que es una entre todas, no importa cual. Pero podemos proseguir a exigir la identificación real, la singularización de cuál de todas. Y entonces, si el particular en cuestión es él mismo un miembro del sistema universal de identificación —si es un lugar o un punto temporal— tenemos que especificar su relación espacial o temporal con nuestra propia posición en el sistema; pero si no es un miembro del sistema, especificar cuál de todos es, significa especificar en qué parte del sistema universal existe tal cosa.

Notas

[1] Charles H. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

[2] Cfr.: R. Cartwright, "Negative Existentials", *Journal of Philosophy* LVII (1960), 629-39; W. P. Alston, "The Ontological Argument Revisited", *Philosophical Review*, LXIX (1960), 452-74; P. F. Strawson, "Is Existence Never a Predicate?", *Crítica* I (1967), 5-15.

[3] Russel, *Logic and Knowledge*, Londres 1956, 252.

[4] Moore, *Philosophical Papers*, Londres 1959, 124-126.

[5] Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, Londres 1971, 19.

[6] Strawson, *Individuals*, Londres 1959, 21.

[7] Strawson, "Singular Terms, Ontology and Identity", *Mind* LVI, 1956, 445.

[8] *Op. cit.*, 446.

[9] Cfr.: *Mind*, 1956, 445, 439; *Individuals*, 16, 18.

4

La pregunta de Heidegger por el ser

I. La pregunta por el sentido del ser
II. "Ser quiere decir ser del ente"
III. La pregunta por el ser
IV. ¿Es posible un intento de salvación?
V. El ser como mundo
VI. El ser del Dasein, ser temporal
VII. Tiempo y ser
a) El concepto griego del ser y el tiempo
b) La temporalidad como sentido del ser del Dasein
c) La tesis del tiempo como sentido del ser
VIII. "Tiempo y ser" después del así llamado cambio de rumbo

I. La pregunta por el sentido del ser

Heidegger introduce la pregunta por el ser ya en la primera página de *Sein und Zeit* (*SuZ*) como pregunta por el *sentido* del ser. Luego afirma, ya en *SuZ*, pero también en los escritos posteriores en siempre nuevas variaciones, que los antiguos filósofos —la "metafísica"— preguntaron solamente por el *ser del ente*, lo que significa por el *ente como ente*, y no por el sentido del ser o, como lo formula más tarde también, por el ser mismo. Esto implica, claro está, que ser es siempre el ser del ente, lo que en sí no es de ningún modo evidente, cuando se toma "ser" como infinitivo de algún "es", como lo hace él. Por eso, surgen inmediatamente dos preguntas: ¿a qué se alude

con: sentido del ser? y ¿cómo es que se supone como evidente que ser es siempre ser del ente? Ya en el § 2 de *SuZ* Heidegger presupone explícitamente el triple escalonamiento: ente — ser del ente —sentido del ser. De modo forzado y poco convincente intenta ahí, primero, mostrar en un supuesto análisis fenomenológico general que todo preguntar se realiza en una triple referencia a : lo preguntado, lo consultado y lo averiguado. Sólo después de que esto es concretamente referido: 1) al ente, 2) al ser del ente y 3) al sentido del ser, se hace comprensible la diferenciación para *este caso* y bajo el *supuesto* de que se acepte, primero, que sólo se llega al ser consultando al ente (la tesis de que ser es siempre el ser del ente) y segundo, que se entienda cómo es que hay cuasi detrás del ser todavía un sentido del ser.

Voy primero a esta segunda pregunta. En la p.1 de *SuZ* dice Heidegger: "Y entonces habrá que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Estamos hoy al menos desconcertados por no comprender la expresión 'ser'?" El empleo de las comillas en Heidegger no es uniforme. Por ejemplo, dos frases más adelante vuelve a escribir "ser" entre comillas, pero ya ahí se podría discutir si alude a la expresión (a la palabra) o no. Sin embargo, en la segunda de las frases citadas se trata explícitamente de la expresión; él mismo lo dice. Y ahí naturalmente no resulta difícil comprender la pregunta por el sentido de ella. La pregunta por el sentido de *x* tiene un sentido claro cuando con *x* se alude a una expresión. Y así también la pregunta de Heidegger por el ser no tendría ninguna dificultad si se la pensara como pregunta por el sentido de "ser" y esto es también lo único que resulta de la cita de Platón que aparece al comienzo de la p.1 (Heidegger traduce correctamente: "a lo que aludís propiamente cuando usáis la expresión 'ente' "). Pero luego procede, acto seguido, a suprimir las comillas y dice: entonces "habrá que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser", y es claro para todo conocedor que aquí Heidegger no habla del sentido de la expresión.

¿Pero, entonces, de qué? Estamos ya aquí, en el primer párrafo de la obra, ante uno de esos cambios de situación tan típicos de Heidegger, en los que por medio de una primera formulación inofensiva se nos sugiere que entendemos algo a lo que luego, en la segunda formulación, ya no se alude, sin que se nos diga de qué se trata entonces. Si se le reprocha a la

metafísica haber preguntado sólo por el ser del ente y no por el sentido del ser —evidentemente de *este* ser—, no puede aludirse con esta palabra a la palabra misma —o sea, a "ser"— pues el discurso de "ser" del ente no tendría ningún sentido. Es fantástico cómo el lector que no quisiera sólo medio entender sino seguir claramente lo dicho por Heidegger ya aquí es totalmente abandonado por el autor. A todo lo que voy a decir ahora, interpretando, se puede responder: "pero eso no lo dice Heidegger de ninguna manera". Efectivamente, porque él no dice nada de eso.

Puesto que Heidegger mismo en la 1ª sección parte de la expresión, sigue siendo la interpretación más probable que cuando él habla de ser sin comillas, alude al sentido de aquello a que aludimos nosotros cuando decimos "es". Pero si esto es así, en la pregunta por el ser —cuando se la entiende como pregunta por el sentido del ser del ente— se pregunta por el sentido de un sentido.

Siento tener que volver siempre a anticipar réplicas ingenuas. "No —se podría decir— pero si Heidegger no alude al sentido de una palabra, sino al ser del ente, o sea, a aquello a que, por ejemplo, aludimos cuando hablamos de la existencia de un ente". Tengo entonces que contestar: ¿a qué se alude, pues, cuando se habla de existencia, si no es al sentido de la palabra "existencia"? "Pero no —replicará alguien— ¡la existencia de un ente no es el sentido de una palabra!" Entonces ¿qué? Mientras no tengamos ninguna otra respuesta comprensible —y en Heidegger no encontramos, ciertamente, ninguna— lo más sencillo es decir: cuando él dice ser, alude al sentido de la palabra "ser".

No veo, pues, otra salida que distinguir entre dos significados de "sentido". Cuando Heidegger pregunta por el sentido del ser, pregunta por el sentido$_2$ de un sentido$_1$ de una palabra. Si a alguien le parece esto demasiado lingüístico-analítico puede decir en vez de ello: pregunta por el sentido$_2$ (que en todo caso no es el sentido de una palabra) de algo a lo que aludimos cuando hablamos del ser de un ente, y lo que ese algo es queda abierto. El lector que quiera ver todo de la manera más a-lingüística debe utilizar siempre esta versión en lo que viene; con ello va a poner solamente algo incomprensible (algo que queda abierto) en el lugar de algo medio comprensible (el sentido de la palabra "ser"). Esto no cambia

en nada las dificultades de aquello a lo que Heidegger alude con sentido$_2$ (llamémoslo su sentido particular de sentido).

En dos lugares en *SuZ* intenta Heidegger aclarar aquello a lo que alude con "sentido": en las páginas 151 s. y 324 s. Ambos lugares vuelven sólo a mostrar hasta dónde él se ha contentado con dejar en lo oscuro incluso esas palabras que habrían tenido que ser las más importantes para él. En la p.151 dice: "Sentido es el... hacia dónde [*Woraufhin*] del proyecto a partir del cual algo es comprensible como algo". Esto exige la consiguiente pregunta: ¿qué quiere decir con "hacia dónde del proyecto"? La mayor ayuda la da el § 18 que dice que el "hacia dónde" de la comprensión es el mundo (86). Y el mundo lo entiende Heidegger como estrechamente relacionado con el fin del querer [*Worumwillen*] del Dasein. El fin del querer del Dasein es su propio ser que es proyectado de una u otra manera y es desde dónde luego también es comprendido el ente intramundano. Así se hace comprensible por qué Heidegger en el lugar citado, en la p.151, puede decir: "Sentido tiene sólo el Dasein" y lo aclara más de cerca diciendo que el Dasein tiene sentido en cuanto está abierto. ¿Realmente tiene algo sentido, o está referido al sentido por estar abierto? Y ¿hasta qué punto, entonces, algo a lo cual podemos referirnos no tiene sentido? Yo creo que aquí Heidegger volvió a dejarse guiar, sin darse cuenta, por otro uso de la palabra "sentido". En efecto, decimos de las personas que su vida eventualmente tiene un sentido. Pero esto tiene un sentido semejante a cuando hablamos del sentido de una acción. Por una parte, las acciones (y por eso también la vida humana) y, por otra, las palabras (aquí naturalmente se puede hablar también de acciones lingüísticas) son entidades con respecto a las cuales normalmente hablamos de sentido, y el hablar del sentido de una acción o de una persona se aproxima mucho al hablar de un fin [o finalidad]. Desde este punto de vista es comprensible cómo es que Heidegger aproxima tanto el discurso del sentido al discurso del fin del querer, sin ver que se puede muy bien hablar del sentido de la vida de una persona, pero no del sentido del ser. Heidegger se encubre esto al creer que algo llega a tener sentido por estar "abierto".

Y así en el mismo lugar, en la p.152, comienza a hablar de repente también del sentido del ser: "Y cuando preguntamos por el sentido del ser no es que la investigación entre en pro-

fundidades ni se abisme en sutilezas sobre lo que hay detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en cuanto está dentro de la comprensibilidad del Dasein". ¿Se puede comprender la diferencia que hace Heidegger aquí entre el ser "en cuanto está dentro de la comprensibilidad del Dasein", o sea, en cuanto "abierto" y en cuanto no lo está? Aquí se sugiere que el mismo ser puede una vez estar abierto y otra vez no estarlo, y cuando lo está, hablamos del sentido del ser. ¿Pero no está siempre abierto el ser, en cuanto supuestamente algo de lo cual podemos hablar o, si esto vuelve a sonar demasiado lingüístico, a lo cual podemos referirnos? ¿Qué puede ser, entonces —en la diferencia que aquí se hace— el presunto ser no abierto? ¿Para qué entonces toda la diferenciación? ¿Quiere decir Heidegger, al reprochar a la metafísica no haber preguntado por el sentido del ser, que ella no ha preguntado por el ser como por algo abierto? Evidentemente, esto sería un reproche absurdo para todo conocedor de la tradición desde Parménides y la alegoría platónica del sol.

El segundo lugar, en la p. 324 s. no trae, en comparación, nada nuevo. Sin embargo, de acuerdo a la introducción del discurso de la pregunta por el sentido del ser, tendríamos que elegir entre hablar de dos cosas (sentido$_1$ y sentido$_2$) o tener que aceptar que con el "sentido del ser" se alude simplemente al ser, sólo que *como* abierto, lo que sería trivial.

No podemos avanzar de una manera tan abstracta. Sólo cuando Heidegger declara que quiere mostrar que el sentido del ser es el tiempo, se puede comprender la triada ente-ser-sentido y la diferencia entre sentido$_1$ y sentido$_2$ que resulta de ahí. También resulta comprensible la relación de esto con la tesis de que la metafísica no ha preguntado por el sentido del ser. Pues ahora se nos dice que lo que desde los griegos se ha comprendido como ser ha sido la "presencia", el "presente", pero que el "presente" sólo se puede comprender a partir del horizonte del tiempo.

Aquí vendría bien la división tripartita. Pues no tenemos —como se nos sugiere en las pp. 151 s. y 324 s.— dos veces lo mismo, aunque la segunda vez incluido "dentro de la comprensibilidad del Dasein". No es que el presente esté abierto únicamente en cuanto visto en el horizonte del tiempo. Más bien, como presente, está esencialmente y ya desde un principio en este horizonte y, a lo sumo, podría no ser visto por alguien que

se enfrascara completamente en la presencia. Y esto es precisamente lo que Heidegger reprocha a la antigua filosofía. Parece que ahora finalmente hemos dado con la pista.

Volveré al final a la cuestión de si tiene realmente sentido decir que el tiempo es el sentido del ser (y no sólo que la temporalidad es el sentido del ser del Dasein, a lo que se limitan las dos primeras secciones de *SuZ*). Ahora quiero limitarme únicamente a dos observaciones:

1. Uno tiene naturalmente que preguntarse: si antes pareció tan curioso diferenciar entre sentido$_1$ y sentido$_2$, ¿por qué aquí —cuando se trata de presente y tiempo— parece de pronto tan natural? La respuesta es fácil. Hay palabras cuyo sentido sólo comprendemos en relación con otras palabras. Así que se podría decir que sólo comprendemos el "presente" en el horizonte del "tiempo" o, de modo más comprensible: sólo comprendemos la palabra "ahora" cuando al mismo tiempo comprendemos las palabras "antes" y "después" o "pasado" y "futuro" (las palabras de la línea B y de la línea A de McTaggart).[1] Con esto se habría aclarado el frecuente uso heideggeriano de la expresión "en el horizonte de". Con la diferenciación entre sentido$_1$ y sentido$_2$ tendría Heidegger simplemente a la vista el fenómeno de que, con frecuencia (o ¿tendríamos que decir: siempre?), sólo entendemos una palabra cuando al mismo tiempo entendemos otras. Esto le da sentido a la diferenciación, aunque sea casi trivial que el sentido de una palabra sólo se puede entender en relación con el sentido de otras palabras.

2. Lo acabado de decir se muestra con especial plasticidad en la relación entre "presente" y "tiempo" o entre "ahora" y "pasado" y "futuro". ¿Cómo se puede trasladar esto a la pregunta misma por el sentido del ser que es todavía independiente de esta respuesta especial? ¿Hay que decir que para la palabra "ser" también vale que su sentido sólo puede ser comprendido en el horizonte de la comprensión de otras palabras? Claro que esto es indudablemente así, a pesar de que en seguida nos topamos con la pregunta por los diferentes significados y modos de utilización de "ser", a lo que volveré más adelante. Pero la palabra "ser" refiere evidentemente a varias palabras y estructuras lingüísticas. Entonces, con respecto a ser no se puede nombrar algo determinado que parezca tener tanta relevancia como el tiempo con respecto al presente. Así pues llego al resultado de que Heidegger ya ha planteado su

pregunta por el ser en tal forma (justamente como pregunta por el sentido del ser) que *sólo* puede encontrársele un sentido comprensible cuando se le anticipa la respuesta de que el tiempo es el sentido del ser. Entonces, ha formulado su pregunta de tal manera que no tiene sentido independientemente de la respuesta que él ya tiene a la vista. En esto se muestra algo del estilo de su pensamiento. Si hubiera fijado su atención en esta relación habría podido ganar en profundidad.

II. "Ser quiere decir ser del ente" (*SuZ*, p.6)

Al final volveré a la tesis de que el tiempo es el sentido del ser y considero primero de una vez como demostrado que el discurso del sentido del ser en Heidegger no tiene un sentido justificado. Por eso, en lo que sigue voy a hablar sólo del ser. Si ya la pregunta por el sentido del ser no tiene sentido, ¿se puede al menos hablar sensatamente de *la* pregunta por el ser, con la evidencia que Heidegger presupone? Trataré esto en la próxima parte. Una pregunta previa es si tiene algún sentido entender ser como ser del ente.

Con respecto a esta pregunta es, en *SuZ,* el § 2 el más interesante. Aquí, en primer lugar, se hace claro que Heidegger llega a esta concepción porque, por una parte, cree retomar la antigua pregunta aristotélica por el "ente como ente" y por otra, supone como evidente que el ser es "lo que determina al ente como ente" (p.6). Luego pasa, sin rodeos, a decir: "Ser *quiere decir* ser del ente" (p.6, subrayado mío). Unas pocas líneas más adelante viene una enumeración de todo lo que es ente y en la frase siguiente una enumeración de todo lo que hay que entender bajo ser. Con respecto a esto último dice: "ser se encuentra en 'que-es' y 'como-es', en realidad, estar a la vista, permanencia, validez, Dasein y en 'hay'". Este pasaje es insólito porque Heidegger no se ocupa después en ninguna parte de la conexión entre estos y otros modos de utilización de "ser". Pero entonces tenemos que preguntarnos: ¿cómo concuerda esta multiplicidad de modos de utilización con la tesis de que ser es siempre ser del ente? Tomenos, por ejemplo, la significación nombrada en último término: el "hay". ¿Se refiere al ente una frase como "hay unicornios"? ¿A cuál ente?

De otras indicaciones en *SuZ* resulta claro que Heidegger no solamente se orienta por el discurso del ente como ente, sino también por la múltiple utilización de la palabra "es" (ver el 4º párrafo de § 2). En verdad, dispersa en toda la obra de Heidegger se manifiesta la convicción de que todo comprender humano es primariamente comprensión del ser.

Esta tesis se puede interpretar en dos pasos. Puesto que Heidegger parte especialmente de la múltiple utilización de la palabra "es", su concepción es que en todo comprender lingüístico y, por lo tanto, particularmente en toda oración está implícita la comprensión de "ser". (En cierta manera, Heidegger sigue con esto los pasos de Aristóteles quien en *Metaf.* V,7 declara que en todo verbo está contenido un "es". Claro que Aristóteles no tiene a la vista una tesis tan amplia como la de Heidegger, ya que a él sólo le importa mostrar que en toda predicación se expresa un ser ente. Aristóteles era verdaderamente un filósofo que se orientaba por la fórmula del ente como ente). Ahora bien, Heidegger también cree que el comprender alcanza más allá del comprender del lenguaje o, en todo caso, no es claro a este respecto. No obstante, supongamos a favor de una interpretación lingüístico-analítica, que él tenía esta concepción de que el ser es más amplio que el lenguaje. Pero, entonces, queda el hecho de que la palabra "es" por la que ciertamente se orientaba y tenía que orientarse (pues ¿por qué otra cosa podía orientarse cuando preguntaba por el ser?) tiene que ser, en *primer* lugar, la base de todo comprender lingüístico y aquí, de nuevo, en primer lugar, de todo comprender de oraciones individuales. Luego se puede dar el segundo paso y decir que es muy natural comprender también todo comprender no lingüístico como una comprensión de ser, aunque después, cuando uno ya no se orienta por el "es", ya no sabe bien de qué habla. Sin embargo, esto no tiene que molestarnos. Si se quiere permanecer en el lenguaje, vale la tesis limitada, si no, también la más amplia; pero la reducida vale siempre.

Y entonces ¿no es claro que Heidegger está efectivamente en una situación crítica no resuelta ya que, por una parte, el ser debe ser ser de un ente y, por otra, él se orienta por el "es" y vincula esto con la tesis de que todo comprender es comprensión de ser?

Lo malo es, otra vez, que Heidegger no ha visto esta situación crítica. Naturalmente, cuando es absolutamente imprescindible, se pueden intentar construcciones en las cuales se refieran al ente también modos de utilización del "es" en las que no se expresa un ser del ente. Así que se puede decir que en la frase "es que llueve" el "es" se refiere al estado de cosas o al hecho de que llueve y esto es también ente. Más difícil sería en la frase: "hay unicornios", "los unicornios existen/son". Pero ¿para qué tal contorsión? Por otra parte, ¿no es en alemán a diferencia del griego, "*Seiendes*" [ente] una curiosa expresión proveniente de la Franconia que da la impresión de artificial? ¿Es, entonces, claro a lo que supuestamente se alude con "ser del ente"? Lo más probable sería que se alude a la existencia de una cosa; sin embargo, luego se habla también del "que es" [*Dass-sein*] y del "qué es" [*Was-Sein*]. Pero ¿es así? Tomemos el ejemplo que da Heidegger en la p.4: "El cielo es azul". ¿A qué ente se refiere el "es"? ¿Al cielo o a aquello que se mienta con "azul"? ¿O a ambos? ¿Pero, entonces, es aplicable todavía la tesis del ser *del* ente?

Se puede, por consiguiente, decir resumiendo que al menos no es natural creer que todo "es" corresponde a un ser del ente. Sin duda, hay aquí un punto crítico. Y no se ve qué pueda haber a favor de la orientación por el ente, fuera del continuar atado a la tradición aristotélica.

Así que parece lo más conveniente abandonar la dirección del ente y seguir hablando sólo del ser. Quien, por cualquier razón, quiera mantenerse aferrado al ente, puede hacerlo; esto no cambia nada con respecto a lo que sigue. Pues una *parte* de las ambigüedades que, como veremos, pesan sobre el discurso del ser, se encuentran luego también en el discurso, bien poco claro, del "ente".

III. La pregunta por el ser

La opinión de que la pregunta por el ser tiene sentido, implica que esa pregunta tiene un objeto unitario, o sea, que tiene sentido hablar *del* ser. ¿Pero, entonces, no tendría que mostrarse que el "es" tiene un significado unívoco? Hay una serie de significados del "es" que desde hace mucho se diferencian: existencia, cópula e identidad. A esto se agrega el "es"

veritativo; por ejemplo, cuando se dice: "es el caso que ayer llovió". Ahora bien, nadie ha mostrado que estos cuatro significados caen bajo un concepto unitario y que aquí no sólo se trata de una casualidad de las lenguas indoeuropeas. Una de las mayores particularidades de la manera como Heidegger plantea la pregunta por el ser, es que a él este problema nunca le inquietó seriamente.

Uno podría remitirse aquí a la tesis aristotélica: *to on legetai pollachos*, del ente y del ser se habla en múltiples significados. Pero, primero, esta referencia a Aristóteles es incorrecta porque él, como lo he mostrado en otra parte, no distingue varios modos de utilización de "es", sino sólo tiene a la vista varios aspectos de *un* modo de utilización: de la "cópula". Más aún, también en principio es errada la referencia a Aristóteles. Con razón, Aristóteles ha hecho una distinción semántica muy importante acerca de la multiplicidad de significados: hay palabras (como "sano": manzana sana, constitución corporal sana) que tienen diferentes significados no subsumibles bajo un género unitario (*kath hen*), pero que, a la vez, tienen una relación semántica, un punto de referencia unitario (*pros hen*). De esta multiplicidad semánticamente sustancial de significados se diferencia la simple multiplicidad (*homonymie*) (*Metafísica* 1003 a 33 s.). Aristóteles pudo encontrar un punto de referencia unitario para sus significados del ser estrechamente emparentados. Pero ¿podemos nosotros encontrarlo? Si no, el discurso *del* ser pierde su sentido.

El problema se agrava si ahora tenemos en cuenta la tesis de que todo comprender —y aquí queremos limitarnos a la tesis más fácilmente comprobable de que toda comprensión de oraciones— se apoya en un "es". Pues esta tesis incluye que toda oración *sin* un "es" (flexionado de alguna manera) puede ser convertida en una oración *con* un "es".

Este es el problema de que me ocupo en el artículo "La crítica a la ontología desde el análisis lingüístico" (cap. 1). Habría que volver a decir con más tolerancia que, en caso necesario, se pueden forzar tales conversiones, pero queda la duda de si con ello no se pierden diferencias esenciales en el lenguaje (por ejemplo, la diferencia entre "ser" y "estar" en castellano o la diferencia entre oraciones simplemente predicativas y relacionales).

También después de efectuar una tal conversión quedaría la pregunta de si se pueden comprender de modo unitario (en

el sentido del *pros hen*) los cuatro significados de ser mencionados atrás. Combates de retirada a este respecto hemos efectuado tanto yo mismo, en diferentes maneras en el citado artículo (pp. 38-41), como Charles Kahn.[2] Yo considero ambos intentos como fallidos y, con respecto a Kahn, puedo referir a mi reseña crítica.[3] Se llega entonces al veredicto: el discurso de la pregunta por *el* ser —cuando se toma "es" como nombre colectivo de las utilizaciones del "es" (y, de todos modos, cuando se une esto con la tesis de que todo comprender es comprensión del "es")— no tiene sentido.

IV. ¿Es posible un intento de salvación?

En el artículo antes mencionado tenía yo la idea de que quizás la palabra "no" tiene la amplitud y unidad que no tiene la palabra "es". Por eso, senté la tesis: se da "el verdadero tema de una reflexión universal" al que alude Heidegger, pero "en el lenguaje sólo es accesible en el reflejo de la negación" (p.39). Con ello creía tener en cuenta las verdaderas intenciones, no sólo de Heidegger, sino de toda la tradición ontológica, porque ésta —desde Parménides, pasando por Hegel, hasta Heidegger— había visto siempre en conjunto "ser" y "nada". Se pensaba que "ser" quería decir posición (explícitamente en Kant, ver cap. 1, p. 36) y que lo que significa posición se muestra en la confrontación con la negación. Además, que la crítica que hay que hacer valer contra las reducciones ontológicas artificiales de las oraciones simples no vale para esta nueva concepción, ya que todas las oraciones elementales permanecen como son y sólo se indica que todas son negables. Y que lo mismo vale para las oraciones de existencia que difícilmente se pueden reducir a oraciones copulativas o poner con éstas bajo un punto de referencia.

De todos modos, el intento resulta completamente fallido, lo que entonces no podía ver por mi falta de conocimiento de Frege. Al respecto es conveniente recurrir a un esquema de análisis semántico que se encuentra muy claro en *Speech Acts* de Searle (2.I). Se afirma en él que gran parte de una lengua puede estructurarse de tal manera que todas las oraciones tengan la forma M(P) (el estilo indirecto —"contextos intensionales"— produce una complicación que, sin embargo,

nada cambia en aquello que aquí importa). Por ejemplo, la oración "es luminoso" se analiza separando el momento afirmativo M (que aparentemente se expresa en el así llamado ser veritativo: "es así que", "es verdad que") del contenido proposicional "es luminoso" (lo formulo de tal manera que puede ser leído como suplemento de "es así que"). Análogamente se analizaría la oración "sea luminoso" separando el momento imperativo M (que se expresa aparentemente por medio de "que sea") del (en este caso) mismo contenido proposicional (el cambio de flexión naturalmente no juega para nosotros ningún papel).

Frege ha mostrado irrebatiblemente (no quiero entrar aquí en detalles)[4] que la negación tiene que estar *entre* M y P, lo que significa que lo que se niega[5] es siempre el contenido proposicional y no el momento afirmativo (como podemos designar M: afirmación, imperativo, optativo, pregunta). Con esto se demuestra como insostenible la concepción defendida por mí en el artículo de 1967, según la cual la negación se puede concebir como reflejo de la afirmación y, con ello, como representante verbal de aquello a que se alude con "ser".

Se podría ahora describir la estructura de la oración que resulta de "M(P)" así: M + (event.) negación + P. Con "(event.) negación" quiero decir que antes de la expresión que responde por P puede estar siempre una expresión de negación, pero no tiene que ser así, y esto significa que las oraciones son esencialmente negables.

En mis *Vorlesungen* (p. 518) he expresado la hipótesis de que la circunstancia de que el contenido proposicional de los lenguajes humanos siempre sea negable tiene que ver esencialmente con lo que llamé allá el "carácter proyectante" de nuestras oraciones y es una aclaración de aquello que está en "M". Esto es, según mi opinión, lo que más se acerca a lo que Heidegger alude con la tesis de que todo comprender es un comprender de ser y que ser y nada están esencialmente relacionados.

Para esclarecer esto completamente falta todavía otro paso. Se tiene que preguntar ahora: ¿en cuál de los dos momentos M y P se encuentran los diferentes significados de ser? Claramente los significados clásicos cópula, identidad y existencia pertenecen a P, pero ahora sabemos también que no es valedero que ellos representen algo unitario ni que todo P contenga

uno de esos significados de ser. Entonces podría ser recomendable decir que el ser veritativo pertenece a M y ésta es la concepción que yo defendí en las *Vorlesungen*. Pertenezca o no a M (y vamos a ver inmediatamente que no es este el caso), se diferencia gramatical y sintácticamente de los significados de ser que pertenecen simplemente a P. Si seguimos suponiendo, por lo pronto, que el ser veritativo pertenece a M, sería lo más conveniente decir que la posición o afirmación que está en M, por ser amplia, es la más cercana a lo que Heidegger alude con "ser". La amplitud de *este* ser (pero justamente de uno especial) se podría subrayar diciendo que el "es así" se puede pensar como flexionable en todos los modos: es así, sea así, etc. y, entonces, se podría decir igualmente que, si bien, el "no" no es el reflejo del ser, el ser que se expresa en el momento afirmativo (M) (o sea, el veritativo) está esencialmente relacionado con la negabilidad del contenido proposicional.

Anthony Kenny ya me había señalado, inmediatamente después de la publicación de las *Vorlesungen*, que es falso considerar el así llamado ser veritativo como perteneciente a M y es, en realidad, suficientemente claro que cuando la negación no puede referirse a M, no se puede considerar M como ser veritativo, pues todo "es así" etc. es, claro está, negable, lo mismo que el "es verdad" antepuesto a una oración (el nombre del ser veritativo proviene de que esas dos expresiones corresponden una a otra, como lo ha visto Aristóteles en la *Metafísica* V,7). Otro argumento es, naturalmente, el que entonces me hizo presente Kenny: que el "es así" lo mismo que el "es verdad" pueden aparecer en conexión con una parte proposicional de la oración que no contiene ningún momento afirmativo (como en una oración: si... así). Por consiguiente, también este último intento mío de salvar algo de la "pregunta por el ser" de Heidegger tiene que ser considerado fallido, lo mismo que el de 1967 que se mantenía mucho más cercano a él. Las expresiones "es así que" y "es verdad que" van a tener que ser consideradas simplemente como la ampliación del contenido proposicional que sirve para enfatizar y que no efectúan ninguna contribución semántica. Naturalmente, esto no cambia nada la afirmación hecha antes de que este ser veritativo no pertenece al contenido proposicional normal, pero, precisamente, mucho menos a M. Tampoco, naturalmente, cambia nada en lo esencial de la tesis que senté en las *Vorlesungen* (p.518),

que en una lengua determinada por "reglas proyectantes" y que, por lo tanto, tiene una componente M, el contenido proposicional tiene que ser negable. Errado es, solamente, que de esto se deriva algo para un ser supuestamente contenido en M.

Tengo que aceptar que he perdido esta lucha por darle un sentido justificable a la pregunta de Heidegger por el ser. Si se exceptúa a Charles Kahn, ha sido una lucha solitaria. Todos los demás repiten simplemente a Heidegger o no se preocupan por la pregunta; esto último quizás con razón.

V. El ser como mundo

Pero no debemos darnos por vencidos tan pronto. A pesar de la apariencia de rigor que Heidegger supo darle retóricamente al curso de sus ideas (que a muchos, incluido yo, nos hechizó) y a pesar de su gran capacidad de visión sistemática de conjunto (basta ver la construcción de *SuZ*) hay que reconocer que, aunque vio muchas cosas nuevas, su capacidad y voluntad de claridad, de examinar minuciosamente lo visto una vez, no fueron muy grandes. Su manera de manejar el concepto de sentido (véase sección I) es un ejemplo entre muchos. Ahora bien, su discurso del ser tiene, indudablemente, una gran riqueza de facetas. El intento de presentar ese discurso de *el* ser como un punto de orientación universal del preguntar filosófico y su tesis de que hay algo en *el* "es" que hace posible todo comprender se han demostrado como insostenibles y, también en su modificación, como no renovables. No obstante, puede ser que en su pregunta por el ser Heidegger haya visto una multiplicidad de temas, algunos nuevos, que se pueden discutir como fenómenos especiales de ser y que se muestran como dignos de conservarse. Yo quisiera aquí llamar la atención sobre dos de ellos. Uno corresponde a aquello que estaba en el centro de sus esfuerzos tempranos: lo que él llamó el ser del Dasein. Volveré a esto más tarde porque ello nos puede conducir a la pregunta por la supuesta relación entre tiempo y ser. En los escritos tardíos ese interés inicial decrece notablemente. Pero una convicción que permanece desde el temprano hasta el tardío Heidegger es que el así llamado Dasein es esencialmente ser-en-el-mundo y esto signifi-

ca, que se comprende como siendo en un mundo. Este mundo es concebido en *SuZ* primariamente como práctico[6] y en esta concepción Heidegger se ve también históricamente confirmado en la breve e impresionante historia del concepto de mundo que diseña en "Vom Wesen des Grundes". Con todo, es difícil decir qué es exactamente aquello a que alude y cómo, por ejemplo, se comportan uno con otro los mundos de diferentes personas (una pregunta que no se plantea, claro está, cuando sólo se habla de "el Dasein" como *singulare tantum*). En *Was ist Metaphysik?* y más tarde con frecuencia, Heidegger hace la interesante diferenciación entre la "totalidad del ente" y el "ente en la totalidad". Lo primero, la totalidad del ente, correspondería al concepto tradicional de mundo, no práctico y no centrado en el Dasein, mientras lo segundo alude al hecho de que cada uno de nosotros está, en cierta manera, en un espacio que hay que entender como práctico. En general, cuando se quiere aclarar lo que significa mundo, la referencia al espacio es el mejor modo de aproximación. Se puede decir que cada uno de nosotros se encuentra tanto en *un* espacio como en *el* espacio, pues el espacio limitado, por ejemplo, de mi radio de acción, es percibido naturalmente como parte del espacio universal y, sin embargo, la circunstancia de que este espacio en el que se amplía mi espacio inmediato abarca la totalidad del ente espacial, está sólo en segundo plano.

Así también la relación entre mi mundo circundante y el mundo universal objetivo. El mundo circundante es, primero, limitado y, segundo, práctico e histórico; representa una totalidad que Heidegger en *SuZ* llama situación práctica global [*Bewandnisganzheit*] (§18) y que es abierta. Para Heidegger se trata, ante todo, de mostrar que nunca nos referimos a una suma de objetos individuales. Los objetos a que nos referimos —las más de las veces de modo práctico, pero dado el caso, también de modo teórico— y también las demás personas, están ya siempre en un conjunto de relaciones. No nos referimos simplemente al "ente", sino, desde un principio, siempre al "ente en la totalidad".

¿Hay, entonces, un determinado acceso a este "en la totalidad"? Es una de las grandes y valorables tesis de *SuZ* que el modo primario de nuestra relación con "la totalidad" es el de los estados de ánimo. La tesis invertida parece aun más clara (y así la introduce Heidegger en §29): un estado de ánimo ha

abierto ya siempre "el ser-en-el-mundo como totalidad". Sin duda, el estado de ánimo no es un simple sentimiento o un estado interior. Además, se diferencia de lo que se llama afecto —a lo que se semeja— por no tener un determinado objeto intencional, por no tener una dirección. ¿Quiere decir esto que carece totalmente de relaciones? No, habría que decir, en el estado de ánimo yo me siento a mí mismo, pero justamente "a mí mismo", siento mi ser y no un estado interior y en este "mí mismo" está incluido que siento cómo me va en el mundo; lo que significa que el mundo está abierto.

Ahora bien, cuando se pregunta, cómo se verbaliza esta apertura "en la totalidad", Heidegger refiere en la primera página de *Einführung in die Metaphysik* a frases como: "¿Por qué hay el ente y no más bien nada?" Cuando estamos desesperados o cuando sentimos una inmensa felicidad y también cuando nos aburrimos, es siempre el mundo entero lo que no sólo cae bajo la luz de este estado de ánimo, sino que como tal, en su facticidad llama nuestra atención. Otra referencia es la reflexión sobre la angustia como descubrimiento del "ente en la totalidad" en su "escaparse" en *Was ist Metaphysik?*

En mi artículo "El ser y la nada" (cap. 2) he intentado mostrar que aquí se encuentra la razón de la combinación —extraña en sí misma— de "el" ser con "la" nada, extraña porque la contraparte negativa de "ser" es realmente "no ser" y la contraparte negativa de "nada" es "algo". En ese artículo pretendo también demostrar que, a pesar de la forma de expresión objetivante de Heidegger, en el texto mismo se puede ver que él tiene a la vista, en verdad, una oración negativa de existencia: "no hay nada a lo que pueda asirme", "todo se me escapa".

Pero aquí hay que dar un paso más. Pues para el concepto heideggeriano del ser, como es desarrollado después de *SuZ*, es importante que el concepto "ser" sea comprendido también a partir de esta contraposición con "nada" y, si la interpretación que he hecho en "El ser y la nada" es correcta, esto significa que vale tanto para una oración positiva general de existencia ("hay algo", "que haya en general el ente") como "la nada" para la negación de esa oración.

Desde este punto de vista se puede comprender por qué en el Heidegger tardío el ser, a pesar de su vinculación con el ente, es caracterizado como lo "que se distingue de todo ente", como lo "absolutamente otro de cualquier ente".[7] Esto no hu-

biera podido ser dicho todavía en *SuZ* y tampoco se lo puede entender a partir del "es" como aquello en lo que supuestamente se basa todo comprender. "Ser" es ahora la palabra para *el mundo*.[8] Pero entonces, interpretado lingüísticamente, esto significa que "el ser" ya no representa al "es", sino a ese especial "es" expresado en el "hay", que se refiere al "ente en la totalidad", al mundo.

Puesto que aquí se trata de un único significado del "es" (existencia) y además de un único tipo de oraciones de existencia, no viene al caso, naturalmente, el reproche de ambigüedad. Yo considero, además, que se debe persistir en la idea de que con *este* concepto de ser —tanto con el concepto de mundo como tal, como también con la tesis de la relación entre los estados de ánimo y el mundo— Heidegger ha mostrado algo importante. Claro está que hay que hacer dos limitaciones. 1) No veo ningún apoyo para la tesis paralelamente esgrimida de que todo comprender (o sea, el "es" en general) puede ser comprendido a partir de este ser. 2) Tanto el discurso del mundo como el de estas eminentes oraciones de existencia no son nada claros.

Limitémonos aquí a las oraciones de existencia. Wittgenstein dice en su *Vortrag über Ethik* (1920/30): "Y en mi propio caso me sucede que con frecuencia me viene a la mente la imagen de una vivencia muy especial que por eso, en cierto sentido, es mi vivencia por excelencia... Creo que la mejor manera de describirla es decir que, cuando la tengo, *me maravillo de la existencia del mundo*. En este caso tiendo a usar formulaciones como: 'Qué extraño que algo exista' o 'Qué raro que exista el mundo' ".

Wittgenstein explica luego que tiene que constatar "que la expresión lingüística de esa vivencia es un sinsentido. Cuando digo: 'Me maravillo de la existencia del mundo' abuso del lenguaje". Y lo fundamenta diciendo que uno sólo puede maravillarse de aquello que también puede imaginarse que no existe.[9] No sé si éste es el punto neurálgico. No es el discurso de un maravillarse de esto lo que aparece como abuso del lenguaje, sino ya la oración existencial misma. Pues se puede creer —análogamente a lo que Wittgenstein dice sobre el maravillarse— que, cuando se dice "F existe", se tiene que saber cómo se comprobaría que esta oración es verdadera o falsa. Esto se puede en el caso de aquellas oraciones existenciales que Carnap

ha llamado internas, en que se trata de la pregunta de si un determinado tipo de objetos existe en un ámbito, por ejemplo, de si existen unicornios, lo que significa: si entre los objetos espacio-temporales algunos son unicornios. Pero ¿qué puede querer decir que existen o no existen objetos espacio-temporales o, por ejemplo, números? Carnap designa esto oraciones existenciales externas.[10]

Pero las oraciones que aquí Heidegger y Wittgenstein tienen a la vista están un paso más allá: lo que se constata no es solamente la existencia de un ámbito de objetos, sino la del mundo.

El rápido juicio de Wittgenstein de que tales oraciones son "sinsentido" muestra que esta conferencia pertenece a la época del *Tractatus*. Bien se podría decir: no tienen, ciertamente, el sentido de las oraciones existenciales normales, pero ¿cómo puede Wittgenstein llamar esto su "vivencia por excelencia" si ellas no tienen ningún sentido? La simple explicación de Wittgenstein —que son un sinsentido— resulta tan insatisfactoria como en Heidegger la ingenuidad de no preguntar al menos por su sentido.

VI. El ser del Dasein, ser temporal

Con su concepto del ser como contraconcepto de la nada, Heidegger pensó profundizar justamente lo que había llamado ser en *SuZ*. Pero cuando se aborda el tema lingüísticamente, se puede ver con facilidad que con él designa, más bien, un determinado *fragmento* —sin duda interesante— del "es" que en *SuZ* está en primer plano, comprensible a través de las oraciones existenciales externas de más alto grado acabadas de describir. Con un segundo fragmento del "es", al menos tan interesante como el anterior, tropezó Heidegger en *SuZ* mismo y ya antes de *SuZ* con su pregunta por el ser del Dasein. Presumo que ésta es una de las más tempranas intuiciones de Heidegger. Primero, ya desde muy pronto él estaba convencido de que en el "soy" se esconde otro fundamental sentido del ser —que llamó "existencia"— diferente del que está en el "es", que denominó ser a la vista y, segundo, estaba convencido (¿ya al mismo tiempo?) de que tenía que ser posible comprender de manera nueva, a partir del "soy", el sentido del ser en la tota-

lidad. A esta segunda tesis, que tiene como conceptos centrales los de temporalidad y tiempo, volveré más tarde. Por ahora, permanezcamos en el primer punto.

Naturalmente, la razón por la cual Heidegger en *SuZ* introduce, ciertamente, la "pregunta por el ser" pero dice tan poco sobre ella, está en que estas dos primeras secciones de *SuZ* (o sea, todo lo fácticamente escrito) están dedicadas exclusivamente a la pregunta por ese ser del Dasein. El paso de la pregunta por el ser como tal a la pregunta por el ser del Dasein lo realiza Heidegger en una partida arriesgada en § 2. La pregunta inicial es: ¿cómo se puede poner en marcha la pregunta por el ser de manera metódicamente correcta? Uno contestaría: aclarando aquello a lo que se alude con "ser" o con "es", o sea, recurriendo a un determinado comprender del Dasein. Con ello hubiera llegado también, sin duda, a la comprensión del Dasein de su propio ser, pero sólo como una entre otras. ¡No así Heidegger! Pues, como vimos, él no veía la necesidad de plantear la pregunta previa por aquello a lo que se alude con "ser" o "es". Para él la respuesta a esto estaba ya dada: ser es el ser del ente. Y entonces ahí comienza la reflexión metódica en el § 2: si ser es ya siempre ser del ente, lo "consultado" cuando preguntamos por el ser, es siempre en primer lugar el *ente* al que tenemos que preguntar por su ser. Por lo tanto, lo único que hay que aclarar al comienzo, desde el punto de vista del método, es a qué ente dirigimos la pregunta inicial. La premisa siguiente que aquí se presupone, que en la pregunta por el ser —o sea, la pregunta general por el ente como ente cuando ella es así entendida— tenemos que partir de un determinado ente, no es ni siquiera indicada con una palabra y mucho menos fundamentada.

Claro está que podemos prescindir de todo esto y tomar la pregunta por el ser del Dasein en su derecho propio. La tesis que a Heidegger le interesaba ante todo, mostrar que este ser (¡como ser!) debía ser entendido diferentemente al ser de los otros entes, me parece errónea y tampoco se la fundamenta de ninguna manera. Lo único que Heidegger ha mostrado es que este ente tiene una *relación con* su ser (y, así, igualmente con otros entes y con el mundo) y que, por eso, lo que tradicionalmente se entiende como autoconciencia puede ser comprendido en forma nueva. En mi libro *Autoconciencia y autodeterminación* me he ocupado de este razonamiento que me

sigue pareciendo muy fructífero. Pero que de aquí se infiera que el ser de este ente qua ser es otro, es algo que no he podido ver.

Sin embargo, sigamos o no a Heidegger aquí, en todo caso se puede decir que al abordar de esta manera el ser, o sea, la existencia del Dasein (no en su sentido sino en el tradicional), él ha señalado una utilización general del "es" que en la comprensión precedente estaba completamente sin aclarar.[11] Doy sencillamente por sentado aquí (en lo que no todos los lectores me van a seguir) que el concepto de existencia en general, en el sentido del operador de existencia, ha sido aclarado, y hay naturalmente también oraciones existenciales referentes a individuos que son comprensibles sin más[12] (como "mi mujer no existe" dicho por un profesor al que su huésped le entrega flores para su mujer). Pero hay un discurso de la existencia individual que no es reducible al operador de existencia (en todo caso, en el sentido corriente) y del que, sin embargo, no podemos prescindir. Me refiero a oraciones como "existió desde tal hasta tal fecha". Tales oraciones no pueden ser reducidas simplemente a oraciones con "vivir", pues también de un objeto sin vida se puede decir: comenzó a existir en tal y tal fecha y dejó de existir en tal y tal fecha. Este sentido de "existencia" merita ser esclarecido y necesita especialmente serlo cuando se acepta y se quiere proseguir la parte sostenible de la tesis de Heidegger de que el ser humano se comporta con su ser, pues este ser es un caso de ese existir o vivir individual. Cuando yo caracterizo este ser como temporal, está claro que eso no tiene nada que ver con la tesis heideggeriana de la "temporalidad" del ser, sino quiere decir simplemente que se trata del sentido de existencia que se entiende de modo semejante al de vida (de — hasta). He intentado esclarecer este concepto de ser en mi artículo "La existencia en el espacio y el tiempo" (cap. 3), pero he llegado a un callejón sin salida.

VII. Tiempo y ser

Para terminar, quisiera tratar la tesis principal de Heidegger de que el sentido del ser puede ser entendido como tiempo. Ya en la sección I he mostrado que el discurso de un "sentido del

ser" sólo puede ser entendido a partir de esta tesis. ¿Qué juicio se puede dar sobre ella misma?

a) El concepto griego del ser y el tiempo

Heidegger creyó desde muy temprano poder sentar la tesis de que, en lo que al ser se refiere, el comienzo griego remite ya a una interpretación temporal y ello porque Platón y Aristóteles habían entendido el ser "como *parousía* o *ousía*", lo que significa "presencia", y el presente debe ser entendido como "modo del tiempo" (*SuZ*, p.25). No quiero impugnar que hay pasajes en la filosofía griega —también ya en Parménides— que muestran que ser es entendido también como estar presente. Pero, con toda seguridad, el concepto de *ousía* no comprueba eso. Es uno de los más estrambóticos juegos de prestidigitación heideggerianos, de los que uno se pregunta si Heidegger verdaderamente no era consciente del engaño. La palabra *ousía* que pertenece a la raíz de *einai* y que, por eso, pudo ser tomada por los filósofos griegos más o menos como nosotros quizás la palabra "entidad", significaba en el uso lingüístico prefilosófico tanto como "propiedad". Puesto que una propiedad campesina también puede consistir de "casa y patio", en uno u otro diccionario griego-alemán puede haber, entre otras significaciones, la alemana "*Anwesen*" (propiedad rural), lo que en alemán prefilosófico puede estar igualmente por "*Hof*" (patio/propiedad rural). Heidegger sabía de este significado especial, pero hizo inmediatamente el salto asociativo a la palabra "*Anwesen*" como puede ser utilizada filosóficamente [*anwesend* =estar presente] y la proyectó retrospectivamente a *ousía*. Pero la propiedad rural, cuando era designada como ousía, significaba sólo propiedad y no tenía que ver lo más mínimo con presente. El truco se completa con la afirmación de la página 25 en *SuZ*: "*parousía*, o *ousía*". Efectivamente *pareinai* significa "estar en" y podría en ese sentido traducirse por estar presente, pero la identificación de *ousía* con *parousía* es simplemente falsa.

Sin embargo, aunque se pudiera demostrar que el "presente" era un aspecto esencial de "ser" entre los griegos, resulta difícil ver cómo de esto puede inferirse la tesis de Heidegger. El mismo parece haberlo visto también. La tesis tiene que ser demostrada directamente, y Heidegger la ha pensado en *SuZ*

a través de la tesis de la temporalidad del ser del Dasein. Por eso, ésta tiene que ser considerada primero.

b) La temporalidad como sentido del ser del Dasein

La tesis de la temporalidad como sentido del ser del Dasein es la tesis principal de la 2ª sección de *SuZ*. Pero, si se la quiere juzgar correctamente, uno debe tener claro desde un principio que ella tiene la función de servir para la tesis que tendría que haber seguido en la 3ª sección, de que el tiempo es el sentido del ser. Pues ésta es parte de la razón por la que Heidegger vincula también ya la tesis de la temporalidad del Dasein con otra extremamente fuerte: la tesis de que la así llamada temporalidad del Dasein es más originaria que la de lo que Heidegger llama el tiempo "vulgar" —que yo denominaré quizás más sencillamente tiempo natural— o sea, aquello que normalmente se entiende como tiempo: la serie de momentos que están en una relación de antes y después (Línea B de McTaggart) y de la cual todos los momentos posteriores con respecto a cada punto temporal pueden ser designados como futuros, y todos los anteriores como pasados (Línea A de McTaggart). Heidegger da también importancia a esta tesis de que la temporalidad es más originaria que el tiempo natural, *porque* sólo así puede esperar demostrar después (en la 3ª sección) que el tiempo —entendido a partir de la temporalidad— es el sentido del ser.

El pasaje decisivo en el que Heidegger muestra descriptivamente a lo que alude con la temporalidad del Dasein es el §65. En los §§ 66-71 da más explicaciones y luego, en los §§78-81 intenta aclarar la tesis de la originariedad. Aquí no puedo hacer una interpretación detallada y quisiera exponer sólo globalmente mi comprensión.

Además, basta limitarse a la discusión de Heidegger sobre el porvenir, ya que la del "pasado", de todos modos, es mucho más débil. Con respecto al porvenir, Heidegger defiende la tesis de que hay que ver el comportamiento con el propio ser como una relación con el porvenir. En su existir el Dasein viene a sí mismo (p.325). Si se ha llegado a entender lo que Heidegger dice en la 1ª sección: que el existir es un comportarse con el propio ser que *se tiene delante*, esta aclaración resulta casi trivial. Pero luego él vincula esta parte descriptiva de

sus explicaciones con dos tesis que no separa claramente y de las cuales la primera es anodina y la segunda es una anticipación de la tesis de la originariedad. Puesto que, en un juego verbal innecesario, llama por-venir la relación misma con el porvenir, tiene naturalmente que diferenciar el así llamado por-venir del porvenir en sentido normal, o sea, aquello que no es todavía ahora. Esta es la tesis anodina.

La tesis de más alcance, vinculada con ésta, es que el por-venir es más originario que el porvenir. Esta es la tesis que propiamente tan sólo en los §§78 ss. ha de ser demostrada. Pero, en verdad, ya a primera vista se ve que es errada. Pues sin presuponer que voy a seguir viviendo, que en mi vida hay más tiempo natural, o sea, un porvenir en el sentido normal, una vida que todavía no es ahora, no habría nada a lo cual pudiera referirme en el por-venir. Con esto queda refutada la tesis de originariedad, y los análisis de Heidegger sobre la temporalidad del Dasein se reducen a la tesis anodina de que el hombre es un ente que no solamente —como todo ente natural— recorre fácticamente una sucesión temporal sino, en cada punto temporal de su vida consciente, se refiere al tiempo que tiene delante. Así entendido, el discurso de la temporalidad del Dasein tiene sentido, y Heidegger tiene razón plenamente cuando dice que *esta* temporalidad *no* es la temporalidad en el otro sentido, según la cual algo recorre un [espacio de] tiempo, es transitorio.

c) La tesis del tiempo como sentido del ser

Considero la tesis de originariedad como claramente refutada. Pero en lo que sigue, podemos inclusive dejar esto abierto. Para poder apreciar la tesis —planeada para la 3ª sección— del tiempo como sentido *del ser* —todo ser—, basta preguntarse qué se puede inferir en general de lo mostrado sobre la temporalidad particular del Dasein acerca del sentido del ser en general. A primera vista, nada. Pues a través de la así entendida temporalidad tendría que distinguirse precisamente el ser del hombre del de todos los demás entes. A esto, sin embargo, contestaría Heidegger: cierto, el ente sólo puede tener su tiempo natural, pero su ser —en tanto que es lo que está "en la apertura del Dasein"— tendría que ser afectado y hasta determinado por la temporalidad de esa apertura, de modo que entonces se podría decir: el sentido del ser es el tiempo.

Aclarémonos bien la situación inicial. Tenemos, de un lado, la singular "movilidad" del Dasein en su continuo referirse ("por-venir") a su porvenir, a su pasado y a su presente, y tenemos, del otro lado, el resto del ente en el que detectamos simplemente el movimiento objetivo desde-hasta. Además de esto ¿tendría que tener el ser del ente una movilidad correspondiente a la movilidad propia del Dasein?

Sospecho que cuando comenzó con las investigaciones que lo condujeron a *Sein und Zeit* y aún mientras escribía las primeras dos secciones, Heidegger tenía solamente una vaga confianza de que la cosa saldría de alguna manera, aunque una sola mirada lúcida hubiera mostrado que era imposible. El traslado de una estructura que es esencialmente la de la conciencia o del Dasein a algo diferente —aunque sea el ser— no da por resultado algo que tenga sentido. Y así la razón por la cual Heidegger no escribió nunca la 3ª sección de *SuZ* se manifiesta como completamente banal. El profano puede ver fácilmente que la visión que Heidegger tenía no solamente era difícil de realizar, sino era absurda y, de alguna manera, esto debe habérsele hecho claro a él mismo. La razón de su confianza precedente tiene que haber estado en que él había visto principalmente la temporalidad como horizonte del *comprender* del Dasein. ¿No se infiere de aquí —debió haber pensado— lo mismo también para la comprensibilidad del ser qua comprensibilidad?

VIII. "Tiempo y ser" después del así llamado cambio de rumbo

El famoso "cambio de rumbo" que Heidegger llevó a cabo en los años siguientes a *SuZ*, se puede entender como un intento de reaccionar a esta pregunta en cuanto proyecta la "movilidad" que está en la temporalidad del Dasein al ser mismo o ve en ambos lados la misma movilidad. Al respecto juegan un papel mediador dos conceptos: el ya explicado concepto de mundo y el de "des-ocultamiento" (que supuestamente es el concepto originario de verdad). Este último es decisivo para la problemática del tiempo. El pensamiento es el siguiente: si se parte de que —como dice Heidegger en *SuZ*— el "descubrimiento" es propio del ser del ente, en cierto modo, un desocul-

tamiento plano y estático, y se profundiza este desocul-tamiento estático (pura presencia) hasta un des-ocultamiento móvil, de tal manera que el ente es experimentado como saliendo hacia nosotros del ocultamiento al desocultamiento y volviendo a retirarse en el ocultamiento, parece haberse logrado el traspaso de la movilidad de la temporalidad del Dasein a la apertura del ser del ente. Y de acuerdo con el cambio de rumbo, se tendría incluso que decir: al Dasein le viene su movilidad sólo de la movilidad del ser, del tiempo entendido como sentido del ser.[13]

Por eso, ahora se entiende también que Heidegger, cuando de ahí en adelante dice que la "metafísica" se dirige solamente al ente como ente y no al ser mismo y a su sentido, y que ella se encuentra en un estado de "olvido del ser", haga siempre de nuevo hincapié especialmente en que la metafísica es ciega con respecto a la "verdad del ser", lo que significa, con respecto a su "des-ocultamiento".[14] Además, ahora se puede decir también: la dimensión abierta de donde sale el ente del ocultamiento y regresa a él, es el mundo. Y entonces, Heidegger puede establecer ahora una relación entre *mundo, des-ocultamiento* y *tiempo*. Este conjunto representa al ser que en *SuZ* había sido avizorado en la pregunta por el sentido del ser y que no había sido visto por la "metafísica", que había sido "olvidado" por ella.

El punto decisivo de esta concepción es naturalmente la tesis de que lo que había sido indicado como movilidad del Dasein (temporalidad del Dasein) puede ser entendido también como movilidad del ser. A mí me parece que esto sólo se puede negar. El referirse-a del Dasein es un fenómeno *sui generis*. La manera en que Heidegger lo presenta se puede entender como una ampliación del pensamiento husserliano de la intencionalidad (y así es visto también por Heidegger), una ampliación tanto en dirección del mundo como en dirección de la temporalidad. Pero no tenemos ninguna posibilidad de ver, por decirlo así, el reflejo correspondiente del lado del ser del ente. Esto se muestra de la manera más clara en las palabras que tiene que emplear Heidegger para describir ese supuesto reflejo correspondiente, que son expresiones como "salir de", "venir hacia nosotros", etc., palabras todas que claramente aluden a un proceso, un desarrollo, o sea, algo que tiene lugar en el tiempo que Heidegger llama vulgar.

Por otro lado, Heidegger quizás quisiera decir que de lo que aquí se trata es de un salir y regresar que no se lleva a cabo "en" el tiempo sino, por así decirlo, en el instante. Pero esto es entonces la cuadratura del círculo. Mientras en la temporalidad del Dasein se trata verdaderamente de un fenómeno temporal y, sin embargo, no procesual (claro que tal como he hecho valer contra la tesis heideggeriana de originariedad, esto sólo puede ser porque se refiere a un proceso), no hay algo así en el ente y, cuando se sostiene que, ciertamente, no en el ente pero sí en el ser, es una mistificación. No existe un salir que no sea salir en el tiempo (normal, "vulgar").[15]

Lo que Heidegger quería —haciendo abstracción de la pregunta teórica por el sentido del ser— con la tesis de la desocultación era evocar la actitud del hombre que no sólo calcula y trata con el ente, sino entra en sus pormenores, como nosotros, por ejemplo, al contemplar una obra de arte podemos entrar en ella. Así pudo salir al encuentro de la necesidad de nuestra época de una actitud cuasi religiosa que pareció elevada y fundamentada filosóficamente. Quien de esta manera se interesa existencialmente por los escritos tardíos de Heidegger, normalmente no se preocupa de que el análsis sea incorrecto y hasta contradictorio. Como actitud práctica correspondiente a ésta de apertura al des-ocultamiento presenta Heidegger la serenidad. Al final de mi libro *Der Wahrheitsbegriff bei Hussserl und Heidegger* he interpretado estas relaciones. Ahí mismo he intentado mostrar también que con el bosquejo de una nueva actitud humana, Heidegger ofrece amparo a aquellos que, para recordar el título de un libro de Erich Fromm, están "huyendo de la libertad". La nueva libertad-para es una libertad puesta al revés, cerrada; el concepto de des-ocultamiento es un sustituto de la pregunta racional por la verdad, y el ethos de la serenidad sería en sí una cosa hermosa, si no viniera a ocupar el lugar de la responsabilidad.

Con respecto a problemas éticos y sociales es el tardío Heidegger tan insensible como el temprano. En *Brief über den Humanismus* (p.109) escribe: "Si de acuerdo al significado fundamental de la palabra *ethos*, el nombre ética quiere decir que ella reflexiona sobre la morada del hombre, aquel pensar que piensa la verdad del ser como el elemento primero del hombre como existente, es en sí ya la ética originaria". Más claro no se lo puede decir: la pregunta por el ser viene a tomar el *puesto* de la ética,

a ser sustituto de la ética. Aunque el tardío Heidegger, que conjura la suave serenidad como verdad del ser, se vuelve a alejar del fascismo —una posición que no solamente deja afuera la responsabilidad, la libertad y la verdad, sino que las reemplaza por otra cosa— permanece siempre propenso al fascismo. Pero este aspecto humano existencial no era el tema de este artículo. Se trataba sólo del esclarecimiento teórico interno de la así llamada pregunta por el ser. Sin embargo, sería todavía más importante preguntar: ¿qué motivos han conducido por este camino a un pensar tan fuerte y, no obstante, tan poco limpio, y cómo ha podido tener un efecto tan fuerte a nivel mundial? Pero esta pregunta de crítica cultural que va al fondo del asunto sólo puede ser adecuada cuando no se hace desde afuera (como sucede tan frecuentemente), sino que comprende la problematicidad teórica interior, pues es precisamente esta fragilidad interna (y no simplemente una tendencia general hacia la metafísica y la mística) lo que ha de comprenderse y, yendo al fondo, preguntarse.

Notas

[1] Cfr. al respecto: P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt 1972, p.15 s.

[2] Ch. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht 1973, cap. 8.

[3] "Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage", p. 90 del original alemán. Artículo no incluido en esta compilación en español.

[4] Cfr.: Tugendhat/Wolf, *Propädeutik* 12.3.

[5] El caso particular de la así llamada negación externa (Searle, *Speech Acts*, 2.4) no es una objeción, pues las oraciones asertóricas e imperativas más simples no tienen negación externa, y las expresiones performativas, que permiten una negación externa, dependen semánticamente de las correspondientes oraciones sintácticas que, por su parte, no permiten ninguna negación externa.

[6] Más tarde ya no. Cfr. mi libro: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pp. 399-402.

[7] Cfr.: *Wegmarken*, p.101.

[8] Con respecto al concepto de mundo de Heidegger y también a la relación ser-mundo, cfr. mi libro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p.274 s. con la nota II y la mención de los pasajes en el texto de Heidegger.

[9] Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt 1989, p.14 s.

[10] Cfr. su artículo: "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), pp.20-40. Un intento de interpretación ha hecho R. Zimmermann en su libro *Der "Skandal der Philosophie" und die Semantik*, Friburgo 1981.

[11] Naturalmente Heidegger se defendería contra esta interpretación. El tiene que rechazar, por su tesis de la completa diferencia entre existencia (en su sentido particular) y ser a la vista, que es posible hablar de un género

de existencia individual (en sentido tradicional) de la que la humana es una especie. No sólo la existencia sino también la predicación, etc. tiene que ser para Heidegger en el ámbito de la existencia (en sentido heideggariano) otra completamente diferente a la del ámbito del ser a la vista.

[12] Cfr.: Tugendhat/Wolf, *Propädeutik*, §II.

[13] Cfr. especialmente la conferencia "Zeit und Sein" en *Zur Sache des Denkens* y el artículo sobre Anaximandro en *Holzwege*. En resumen y con mención de otros pasajes: mi libro *Das Wahrheitsproblem bei Husserl und Heidegger*, p.389 ss.

[14] En vez de muchos otros lugares, refiero sólo a *Wegmarken*, p.199.

[15] Esta es la objeción *decisiva*. Una *segunda*, más débil, sería: *la* movilidad que Heidegger aquí se imagina para el ser no es el correspondiente reflejo *de la* movilidad del Dasein que él ha mostrado en *SuZ* (el comportarse con el propio porvenir). Pero a esto podría contestar Heidegger, con cierto derecho, que el sentido del "cambio de rumbo" consiste precisamente en que sea pensada de nuevo también la movilidad del Dasein. Por eso a nivel de *SuZ* no hay ninguna posibilidad de ver el ser en general como móvil. Esto, para Heidegger, sólo puede llevarse a cabo a la base del cambio de rumbo, cuando el pensamiento del des-ocultamiento se convierte en dirigente. Entonces, la segunda objeción no va, pero la fundamental hace más claramente la jugada.

VERDAD

5

Acerca de la relación entre ciencia y verdad

La ciencia, como la conocemos dentro de la tradición europea, fue determinada por primera vez al comienzo de su historia por Aristóteles como una actividad humana especial y diferente de cualquier otra, al caracterizarla como teoría. Mientras en la vida humana, en el obrar y producir, en la *πρᾶξις* y en la *τέχνη*, normalmente se trata también de la verdad, pero no sólo y no en primer lugar, la teoría se constituye cuando el interés por la verdad existente en el ser humano, pero en general subordinado, se independiza: para la teoría y para la ciencia entendida como teoría se trata de la verdad y sólo de la verdad.[1] Esta determinación ha seguido siendo decisiva. Pero se podría preguntar: ¿es aplicable todavía a la ciencia de hoy?

La relación entre ciencia y verdad se puede cuestionar desde distintos puntos de vista. En primer lugar, se suele decir (especialmente en Alemania): sin duda en la ciencia se trata de la verdad, pero sólo de una muy precisamente determinada; la auténtica, la profunda verdad es otra: la filosófica, la religiosa, la existencial; o, prescindiendo de una tal valoración, se señala el hecho de que hay también otros modos de verdad: la verdad de la vida diaria, la verdad del arte, etc. Esta problemática de la limitación del concepto científico de verdad va a ser dejada de lado aquí. En segundo lugar, se suele decir: sin duda en la ciencia se trata de la verdad, pero ¿puede la ciencia lograrla? Y si puede ¿cómo? También esta cuestión de las posibilidades y métodos de la verificación va a ser excluida aquí. La cuestión que se va discutir es más sencilla. Ella pone en duda lo que las dos anteriores todavía presupo-

nen: que en la ciencia se trata exclusivamente o al menos primordialmente de la verdad, aunque sea sólo de una determinada verdad.

Esto, en todo caso, tiene que ponerse en duda cuando, como es usual, se entiende como verdad, en el sentido de la teoría tradicional de la adecuación, la correspondencia de un enunciado con la cosa. En efecto, por ejemplo de una tesis de ciencia natural se exige que sea cierta, que sea verificable experimentalmente, pero eso sólo no la convierte en una tesis de ciencia natural; se le exige también que exprese una conexión funcional general, una ley, y que esté deductivamente coordenada con otras tesis verificables. También de una tesis de ciencia social se espera, obviamente, que sea cierta, que se la pueda comprobar con respecto a sus fuentes, pero sólo por eso no se va a estar dispuesto a calificarla de tesis científica; se le va a exigir que esté en cierta conexión con otras tesis y que tenga relevancia. Así y todo, a la verdad le corresponde todavía un papel señalado en la ciencia, ya que en ésta vale como norma incondicional la verificabilidad de todos los enunciados; pero ella oficia sólo como *conditio sine qua non*, como puro medio dentro del cual ha de realizarse el auténtico objetivo que consiste en establecer determinadas conexiones. Entonces, en la ciencia se trata efectivamente de la verdad, pero no sólo de la verdad; al lado de la verdad viene, como segundo y más decisivo punto de vista, el aspecto de la conexión y la unidad.

Este punto de vista de la unidad ha sido tenido en cuenta siempre en la teoría científica y de una u otra manera ha estado vinculado con el punto de vista de la verdad, pero más o menos desde comienzos del presente siglo, por diferentes razones y especialmente bajo la impresión del aumento de la complejidad y de la función intermediadora de las ciencias modernas, comenzó a tener más fuerza y llegó a una franca contraposición con el punto de vista de la adecuación. Ha habido hasta intentos de transferir la palabra verdad al otro aspecto y suprimir totalmente la cuestión de la adecuación. Tal es el caso en la así llamada teoría de la coherencia, según la cual la verdad consiste en la coherencia interna, o sea, en que no haya contradicción en un sistema de proposiciones. Esta teoría, naturalmente, no sólo es absurda para la ciencia empírica, sino contradice también la comprensión natural de la verdad, en la que debe apoyarse finalmente toda explicación

filosófica. Más importantes son las diferentes corrientes que pueden resumirse bajo el título de "convencionalismo" y que reconocen ciertamente la necesidad de la adecuación al objeto precisamente como una *conditio sine qua non*, pero que le oponen el punto de vista de la unidad como subjetivo, no sujeto a la cosa y como primordial. Si lo que no está sujeto a la cosa no ha de ser simplemente arbitrario, debe fundamentarse en una necesidad subjetiva. Esta puede verse como trascendental —así la vio el neokantianismo— o si no —y es la concepción que se ha impuesto a modo de autocomprensión en la ciencia natural— como la necesidad de superar las exigencias de la vida, fundamentada práctica y biológicamente. De manera análoga, existe también en las ciencias sociales la tendencia a comprender pragmáticamente el punto de vista de la relevancia. Entonces, en la medida en que en la ciencia se atiende a lo que no puede ponerse bajo el punto de vista de la adecuación, parece una obligación abandonar la idea tradicional de la ciencia teórica. Ante esto se puede preguntar si en la teoría de la adecuación no se entiende el concepto de verdad en forma inapropiadamente estrecha y si no podrían comprenderse los diferentes aspectos de unidad, decisivos en la ciencia, como aspectos del concepto mismo de verdad, de manera que la tesis de que en la ciencia se trata de la verdad y sólo de la verdad tuviera vigencia a un nivel más profundo y siguiera en pie el carácter teórico de la ciencia.

Pero tampoco con la ayuda de una teoría que entiende la verdad no como determinación del enunciado, sino de la cosa, se puede descubrir, sin más, una relación entre verdad y unidad. Si se entiende, por ejemplo, la verdad como desocultamiento del ente (Heidegger), con esta determinación se ha ganado de nuevo sólo una *conditio sine qua non* que es aun más formal que la de la adecuación. Pues para la ciencia significa sólo que deja ver algo y lo trae a la luz, y no contiene todavía en sí los puntos de vista especiales decisivos científicamente. Ni siquiera la contraposición con lo falso es constitutivo de este concepto de verdad; por eso, se puede poner en duda si todavía corresponde de alguna manera a la comprensión natural de la verdad. Esto está relacionado con la circunstancia de que según esta concepción de la verdad como desocultamiento, la auténtica verdad no se encuentra en la ciencia, mientras al contrario, para la teoría de la corresponden-

cia lo genuinamente científico ya no está en la verdad. Así como la teoría de la correspondencia es demasiado limitada para reconocer una relación esencial entre ciencia y verdad, la teoría del desocultamiento es demasiado amplia para ello. Surge, entonces, la pregunta si no hay una determinación de la verdad que sea más amplia que la de la correspondencia y, sin embargo, no sobrepase los límites de la comprensión natural de la verdad como lo hace la del desocultamiento. Es de suponer que esa determinación tendría que ser encontrada también históricamente por la vía que ha conducido de la teoría de la adecuación al concepto del desocultamiento. Efectivamente, en la 6ª de sus *Investigaciones Lógicas* encuentra Husserl un concepto de verdad que parece corresponder a las condiciones buscadas. Este concepto de verdad está caracterizado por una peculiar noción de *ser sí mismo* [*Selbstsein*].[2] La importancia de esta determinación se muestra en el hecho de que la filosofía no ha llegado a ella sólo cuando está a punto de abandonar la teoría de la adecuación, sino ya en el momento en que estaba a punto de configurar esa teoría: ya para Platón es ἀληθές, verdadero, αὐτὸ τὸ ὄν, el ente *mismo*.[3]

En lo que sigue se tratará primero brevemente lo mencionado con este concepto para luego mostrar lo que puede efectuar en la relación entre verdad y unidad en la ciencia.

La determinación de la verdad como ser sí mismo es, en primer lugar, sólo una explicación más detallada de la teoría misma de la adecuación. Esta teoría dice: un enunciado es verdadero cuando corresponde a la cosa que menciona. Hoy, con la excepción de ciertas posiciones extremas, es de suponer que está ampliamente aceptado que lo que aquí quiere decir enunciado no es, primariamente, ni el acto psíquico, ni el constructo sígnico fónico o gráfico,[4] sino el así llamado "sentido", la cosa mencionada. Está en tela de juicio la correspondencia de la cosa, como es mencionada, a la cosa, como ella misma es. Porque ya lo enunciado es, en cierto sentido, la cosa —la cosa como mencionada—, aquello a lo que debe corresponder no se puede llamar simplemente "la cosa", sino debe entonces calificarse como "la cosa misma". Este "misma" no es ni un aditamento vacío, ni una mistificación. El que haya para nosotros la diferencia entre verdadero y falso, se basa en que para nuestro representar hay una diferencia entre las cosas como son para nosotros, como las mencionamos, y las cosas como son en sí, como son ellas mismas. Al respecto, la cosa,

como es en sí, no significa algo trascendente, sino es sólo un modo excelente de ser-para-nosotros. La cosa misma es la cosa, como nos la representamos cuando nos es *dada* como ella misma es.[5]

Entonces, cuando se interpreta la determinación clásica de tal manera que un estado de cosas mencionado es verdad cuando corresponde a ese estado de cosas como él mismo es, se llega inmediatamente a un segundo paso. Si la correspondencia se acierta, los dos estados de cosas no son solamente iguales, sino idénticos. En este caso, correspondencia significa identidad.[6] En un enunciado verdadero no expresamos una cosa que de alguna manera es igual a la cosa misma, sino simplemente expresamos la cosa misma. Que la cosa mencionada es verdadera significa que ella *es* la cosa misma. Con la palabra "verdaderos" destacamos entonces aquellos estados de cosas que no solamente son "estados de cosas mencionados" sino "estados de cosas mismos" o, como también decimos, "estados reales de cosas". Pero entonces la verdad no es primordialmente una determinación del enunciado, sino de la cosa misma y menciona de modo especial justo ese ser sí misma.

Este concepto de ser sí mismo es, entonces, ante todo sólo la determinación de la peculiar verdad del *ente* que corresponde precisamente al concepto del *enunciado* adecuado y a la que él necesariamente retrotrae. Este concepto de ser sí mismo parece corresponder al uso que hacemos y a nuestra comprensión de la palabra "verdadero". Pero no se agota en reflejar, desde el lado objetivo, la misma relación captada en la adecuación desde el lado subjetivo. Lo valioso de esta determinación consiste, más bien, en que ella corresponde completamente, de un lado, a la teoría de la adecuación y, del otro, la sobrepasa desde diferentes puntos de vista, sin transgredir, no obstante, los límites de la comprensión natural de la verdad. Aquí se van a desarrollar sólo tres aspectos que son importantes con respecto a la pregunta inicial por la relación entre verdad y unidad en la ciencia.

I

En la teoría de la adecuación se tematiza la correspondencia entre el enunciado y la cosa sólo unilateralmente, con la mira puesta en el enunciado. En cambio, ahora se puede pre-

guntar también qué estructura debe tener la cosa para ser la cosa misma a la que puede ajustarse el enunciado. En el "sí misma" está incluido que pensamos la cosa en lo que ella es, destacada contra lo que ella no es, contra lo que es falso. Pero, de este modo, algo sólo puede ser "sí mismo" contra la falsa o la simple mención cuando ya es, en sí, él mismo en el sentido de determinado e identificable. Entonces, la relación de verdad, en apariencia puramente formal, exige una determinada estructura de la cosa: su "ser sí misma" [*Selbstsein*] con respecto a la mención presupone su "mismidad" [*Selbigkeit*] consigo misma.[7]

Ahora bien, los objetos de nuestros sentidos son más o menos indeterminados, se dan en una multiplicidad de perspectivas y en constante cambio. Entonces, para llegar a la cosa misma no puede bastar regresar de la pura mención a la intuición, a la dación de la cosa, pues lo que aquí se da no es la cosa misma sino una perspectiva. También la perspectiva contiene, lo mismo que la pura mención, la pretensión de dar la cosa misma y, así como la pura mención es confirmada o refutada como *falsa* por medio de la intuición, la perspectiva es confirmada como verdadera o refutada como *apariencia*, no por medio de la intuición, pues ella es ya intuición, sino por medio de otras intuiciones, otras perspectivas.[8] La cosa misma no está detrás de las perspectivas, sino que es la norma determinada de su unidad. Toda cosa y todo conjunto unitario de cosas está constituido por una tal norma. El alcance de estas normas —y, con ello, la mismidad de las cosas— es limitado en el mundo cotidiano y la posibilidad de engaño es correspondientemente grande.[9]

Pero si es así que en la *ciencia* se trata exclusivamente de la verdad, esto puede conducir a que ella sujete previamente sus objetos a una óptima mismidad. En sentido estricto, mismo en sí y determinado es lo que no solamente es así y no de otra manera, sino lo que excluye su ser otro. Sólo lo necesario, entonces, es "sí mismo" [*selbig*], en sentido estricto y, por lo tanto, verdadero, en sentido estricto.

Este aspecto del concepto de verdad, desarrollado primero por Platón, ha llevado siempre a la ciencia a transgredir el mundo, como es dado de inmediato. Que éste es sólo *un* aspecto del concepto de verdad se muestra ya en que al respecto la ciencia entra en conflicto con otro aspecto de la verdad, o sea,

con el concepto formal de verdad desarrollado hace un momento. Pues en tanto que ella tiene que transgredir el mundo, precisamente para conocerlo en su auténtica mismidad, ya no lo conoce como él mismo es dado, sino que lo modifica. Pero si es así que para la ciencia sólo se trata de la verdad, *ambos* aspectos —el "ser sí mismo" [*Selbstsein*] y la "mismidad" [*Selbigkeit*]— son obligantes para ella. Esta peculiar divergencia en el concepto mismo de verdad ha sido, por eso, muy productiva en la historia de la ciencia, pues muchas veces, cuando se hizo consciente que una ciencia había transgredido el mundo de una determinada manera en vista de una mismidad construida, el otro aspecto del concepto de verdad motivó el desarrollo de una nueva ciencia.[10] En este sentido puede entenderse, por ejemplo, el distanciamiento de Aristóteles con respecto a Platón, la constitución de las ciencias sociales "concretas" frente a las ciencias naturales "abstractas" en el siglo XIX y de la fenomenología contra las ciencias objetivas en el siglo XX.[11] La tesis de que en la ciencia sólo se trata de la verdad no tiene, entonces, de ninguna manera el sentido ingenuo de que hubiese de suyo algo como lo verdadero ("las cosas mismas") y que la ciencia sólo tuviera que apoderarse de ello. No hay "lo verdadero", pero tenemos un *concepto* —si bien *complejo*— de verdad, y precisamente los puntos de vista más fundamentales que llevan a la ciencia a su asunto por medio de una construcción, son (cada vez diferentes) aspectos de ese concepto.

En Platón, el concepto unitario de verdad (*ser sí mismo*: *αὐτὸ τὸ ὄν*) y necesidad (mismidad: *κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον*) condujo a la constitución de un ámbito propio de entes contrapuesto a nuestro mundo del aparecer perspectivístico y cambiante. La ciencia moderna, por el contrario, busca lo mismo y lo necesario que no está detrás de las perspectivas múltiples y cambiantes, sino que es el principio unitario mismo de sus relaciones y modificaciones. Así que precisamente en el concepto de verdad se basa el hecho de que el auténtico tema de la ciencia natural es un determinado modo de unidad que va más allá de la verificación individual: la conexión legal de los fenómenos. Ni la teoría de la adecuación, ni el concepto abstracto de la verdad del ente pueden bastar para hacer inteligible esta conexión entre verdad y ley.

Se *puede* explicar pragmáticamente el interés de la ciencia en conocer las relaciones legales, pero también se lo *puede* entender "teóricamente", o sea, a partir de una determinada radicalización del punto de vista de la verdad. Y esto tiene, sin lugar a dudas, una raíz histórica, ya que el modo en que la ciencia platónico-aristotélica tematizó lo "necesario" como lo genuinamente verdadero no tenía todavía una relación con la τέχνη y lo contrapuso expresamente a ésta, considerada como un ámbito de verdad inferior.[12] La aclaración filosófica de los conceptos no puede prescribir a la ciencia cómo tiene que entenderse, pero puede y debe preocuparse de que conceptos como el de verdad obtengan una explicación tan adecuada que no se les cierre de antemano el camino a determinadas posibilidades de autocomprensión de las ciencias. A este respecto se podría y se tendría que mostrar además, cómo la posibilidad del desarrollo puramente pragmático de la ciencia se basa en su carácter teórico, pero también que ese desarrollo está preconcebido en este carácter, de manera que la ciencia tiene la *posibilidad* de comprenderse (que, sin embargo, es una decisión histórica y no una obligación pragmática suya) acentuando, ya sea el punto de vista teórico fundamentante, ya sea el punto de vista pragmático fundamentado. Según lo que decida se va a desarrollar diferentemente. En todo caso, la ciencia natural actual tiene rasgos que no pueden ser comprendidos solamente desde el punto de vista pragmático. Por ejemplo, que no le baste el conocimiento de las legalidades individuales, sino que busque siempre integrarlas como perspectivas dentro de leyes más abarcantes y finalmente en una "teoría" que las encierre a todas y cuyo objeto es luego la cosa en sí misma de toda nuestra experiencia, ya no se puede entender a partir de un interés pragmático, sino sólo a partir del punto de vista —mantenido con firmeza universal— de la verdad radicalizada como "mismidad", aunque también pueden darse a partir de ello consecuencias utilizables prácticamente (como lo ha mostrado el ejemplo de la teoría de la relatividad).

II

También los principios de unidad y de orden de las ciencias "concretas" pueden fundamentarse en el concepto de verdad cuando se entiende la verdad como ser sí mismo. Toda ciencia

de legalidades —naturalmente no limitada a la ciencia natural— es esencialmente abstracta. Lo individual es para ella sólo un caso cualquiera de la ley general y las relaciones concretas en que está le son indiferentes. Incluso la visión de la unidad legal de las perspectivas es, en otro sentido, sólo una perspectiva. Esta circunstancia, según la especialidad de que se trate, deja campo para otras ciencias —naturales y, especialmente, sociales— que preguntan por las relaciones concretas de lo individual. Sin embargo, también en este caso se llega a la cientificidad no por medio de la verificación arbitraria, sino sólo mediante la selección y la conexión, de acuerdo a determinados puntos de vista. El tipo de unidad de que aquí se trata, se puede determinar en su formalización más extrema como relación entre el todo y las partes, a diferencia de la relación entre general y especial, que es de lo que se trata en las ciencias sociales. En éstas, por medio del concepto de genuina verdad como necesidad, la ciencia es conducida a preguntar retrocediendo de lo especial a lo general como lo que permanece igual a sí mismo. En el punto de vista de la verdad misma se origina este retroceso. Ahora bien, no se puede trasladar simplemente este esquema a la relación entre las partes y el todo, porque aquí el concepto de verdad no nos exige pasar de lo individual a contextos concretos más amplios, es más, no estamos obligados a tal paso cuando todavía no entendemos lo individual como parte de una totalidad. Pero en este último caso, aquello de lo que partimos no es, en realidad, la parte, sino la totalidad, aunque vagamente entendida. Y entonces, en esta dirección contraria es, de nuevo, el punto de vista de la verdad misma lo que fuerza la necesidad del retroceso y determina el tipo de contexto. La totalidad vagamente dada es lo que queremos conocer en lo que en "sí misma" es y porque es una totalidad de partes, no puede realizarse en un simple recurso al puro autodarse de lo mencionado, sino sólo en un retroceso a las partes, diferenciado en detalle como sea. La determinación de las partes y los contextos de partes que tomamos, se realiza de acuerdo a su función para el conocimiento de la verdad de la totalidad.[13]

Estas pueden ser evidencias aparentemente triviales pero son evidencias con respecto a las que la teoría de la adecuación se muestra curiosamente inadecuada. Pues en tanto que ella reconoce la verdad sólo como una posible determinación

del enunciado y no de la cosa, tiene a la vista la cosa misma sólo hasta donde alcanzan los *enunciados* que pueden ser verdaderos o falsos y, estos, en rigor, son solamente los enunciados elementales verificables y sus enlaces enunciativos lógicos. De esta manera, la cosa misma se reduce a una pura suma de estados de cosas atomizados. Puesto que ya no se puede hablar sensatamente de la verdad de un contexto complejo, quedan fuera de la relación de verdad también los puntos de vista de unidad y organización que de ésta se infieren. En consecuencia, queda uno sin recursos ante un simple hecho como el de que la suma de enunciados correctos puede alterar la cosa misma, o sea, puede ser falsa.

La importancia de la verdad de una parte para la verdad de la totalidad se llama "relevancia". Así que el punto de vista de la relevancia que normalmente se contrapone al de la verdad, es, en sí mismo, sólo un aspecto de éste. Esto vale también cuando no sólo se habla de la relevancia de un fenómeno parcial para un contexto más amplio, sino, por ejemplo, de la relevancia de un conocimiento histórico para el presente. De nuevo, se *puede* comprender pragmáticamente el punto de referencia de esta relevancia, pero ahora, cuando ya no se limita la relación de verdad a los enunciados elementales atomizados, se lo *puede* comprender también teóricamente. En este caso, es la propia situación histórica global aquella totalidad que debe ser conocida en lo que ella misma es y que, como punto de partida y punto de mira de todas las investigaciones parciales, constituye el criterio de su relevancia.

La pregunta por las posibilidades y el alcance de la justificación de aquellos aspectos de un contexto enunciativo que no se ha de reducir a los enunciados atomizados contenidos en él, tiene que ser dejada de lado aquí, porque pertenece ya al problema de la verificación que, como se observó, es claro que tendría que ser tenido en cuenta cuando se quiere determinar, estudiándolo de cerca, el concepto de verdad más allá de la aclaración nominal aquí esbozada. Sólo quiero mencionar todavía, que aquí hay otra vez una peculiar divergencia en el concepto mismo de verdad y también puede desarrollarse una ciencia (por ejemplo, la psicología) diferentemente de acuerdo a lo que para ella signifique la verdad. O se trata para ella de sentar tesis verdaderas y entonces selecciona aquellos aspectos parciales del complejo de cosas dadas que permiten clara-

mente tesis verificables; o se trata para ella de conocer como son en sí mismas las cosas dadas complejas, y esto puede llevarla a tener que renunciar en cierta medida a una clara verificabilidad. Y cuando en una ciencia se trata exclusivamente de la verdad, ambos aspectos son obligantes para ella. Una ciencia concreta toma de su campo especial los motivos para dedicarse con más ahínco a un aspecto más que a otro, pero no puede servirse de uno —como más científico— contra el otro, como sucede muchas veces a causa de un concepto restringido de verdad condicionado históricamente.

Los diferentes aspectos del concepto de verdad puestos a la luz desde varios lados, que parecen resultar inmediatamente de la explicación de la comprensión natural de la verdad y que, cuando son radicalizados por las ciencias, pueden hasta llevar a divergencias, indican que no se puede pensar el concepto de verdad de modo puntual y cerrado, sino —para hablar en imágenes— como el punto cero de un sistema complejo de coordenadas que determina un *campo* pluridimensional cuyos distintos parámetros son los diferentes aspectos de ese concepto. El sentido formal de la palabra "verdadero" abarca, entonces, como ámbito todo un campo de juego de posibilidades distintas que, sin embargo, no están sin relación. Así pues, comprender una ciencia de manera puramente "teórica", o sea, desde su específica relación con la verdad, significa, en cierto modo, señalarle un determinado lugar dentro de ese campo pluridimensional. Entonces, no puede tener sentido servirse de un lugar particular de ese campo —como el de la "verdadera" verdad y "genuina" cientificidad— contra los demás. Conocer los diferentes modos de la verdad en su "verdad", o sea, en lo que son en "sí mismos", es decir, determinar su relación con el sentido formal de verdad, no puede querer decir, entonces, reducirlos dogmáticamente a una idea determinada y arbitraria de verdad o medirlos por ésta, sino esclarecer críticamente su determinado lugar dentro del campo total, y eso significa, su relación específica con los otros modos de la verdad.[14]

III

Las dos secciones anteriores se proponían mostrar que el concepto de ser sí mismo permite comprender, a partir del concepto de verdad, también las conexiones que la ciencia se propo-

ne establecer más allá de la pura verificación de sus tesis. Pero la ciencia misma no es un conjunto de tesis verdaderas organizadas según los puntos de vista citados, sino sólo en cada caso, su producto petrificado. Surge la pregunta si a partir del concepto de verdad también se puede entender la ciencia misma en su carácter dinámico como *movimiento investigativo*. Aquí se puede reanudar inmediatamente con lo tratado en la sección anterior. Pues aquello a que se dirigen las preguntas científicas en su conjunto es, en toda ciencia, finalmente una totalidad abarcante y, por de pronto, vagamente dada, a partir de la cual esa ciencia avanza hacia lo especial diferenciando y estructurando. La meta unitaria de todos los pasos singulares del investigar científico —el analizar, el verificar individualmente y el volver a vincular— es atravesar la vaga opinión en la que la totalidad nos es primeramente dada, hacia esa totalidad en "sí misma" para conocerla —decimos— como ella "en verdad" es. De tal manera, cuando uno se atiene a este concepto del ser sí mismo, se puede designar como "verdad" también el correlato específico del movimiento investigativo y no sólo el correlato de las tesis que él ha logrado sentar, porque aquí también está, frente a lo puramente mencionado, la cosa misma a la que esto tiene que ajustarse. A este contexto corresponde una teoría de la verdad del ente como desocultamiento sólo cuando incluye en sí la determinación de "ser sí mismo". Cuando preguntamos por la verdad no queremos simplemente llegar a ver el ente sin más, sino queremos ver específicamente el ente como en sí mismo es. Por otra parte, lo que aquí se llama ser sí mismo se ha desplazado de tal manera que, aunque corresponde a nuestra comprensión natural de la palabra "verdad", no se lo puede ya entender desde la teoría de la adecuación. Pues lo mencionado que está frente a la cosa misma no es ahora del tipo de un enunciado y no tiene por sí mismo la exigencia de correspondencia; la vaga opinión previa, al pasar a la cosa misma, no resulta ni confirmada ni refutada, sino *aclarada*. Recíprocamente, la cosa misma ya no es correlato de una tesis o de un conjunto de tesis, sino punto de mira de una pregunta. Toda aclaración —lo mismo que la verificación— se dirige a la cosa misma, a aquello que lo mentado es en verdad. Y sólo a la base de una primera aclaración pueden resultar tesis con respecto a las cuales se puede hablar de correspondencia verificable con estados de cosas correlativos.

La cientificidad no está en la verificabilidad en sí. Si uno quiere remitirse al carácter de verdad como aquello en que consiste, en principio, la cientificidad, si quiere seguir afirmando que la ciencia se constituye por el hecho de que para ella se trata de la verdad y sólo de la verdad, la cientificidad consiste, por lo pronto de modo completamente general, en la radicalización del interés de verdad del ser humano. Pero radicalizar ese interés significa: primero, en vez de preguntar por las cuestiones individuales cuya verdad interesa en lo cotidiano, preguntar por la verdad de la totalidad, querer devenir transparente en la totalidad, querer aclarar el mundo en la totalidad en sus aspectos esenciales (naturaleza, historia, sociedad, lenguaje, etc.); y, segundo, en vez de tener interés —como es natural— en que el punto de vista que ya se tiene, sea el verdadero, mantenerse en perenne escepticismo y no perder ninguna posibilidad de volver a poner en duda cualquier verdad pretendidamente alcanzada. Estos dos aspectos, la universalización de la pregunta por la verdad y la exigencia incondicional de justificación constituyen, en conjunto, el sentido formal general de la cientificidad, si se la quiere determinar a partir del concepto de verdad.[15] La vida determinada por este interés es *bios theoretikós*. Sólo desde esta radicalización del interés por la verdad en la totalidad se da también la exigencia de una verificación individual segura, como una entre otras. Que la verificabilidad de una tesis en sí no la convierta sin más en científica, no habla en contra de, sino que se fundamenta en que para la ciencia se trata exclusivamente de la verdad.

Notas

[1] Cfr.: *Metafísica* 993b 20 ss.; *Etica Nicom.* 1139a 27 s. Sobre el concepto aristotélico de teoría, cfr.: J. Ritter: "Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles", en: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, vol. 1 (1952), 32 ss.

[2] Cfr.: *Investigaciones Lógicas* (*Inv. log.*) VI *Investigación*, § 16, *Meditaciones Cartesianas*, § 24, *Lógica Formal y Trascendental*, §§ 58 s. Espero publicar pronto una detallada presentación de la teoría de la verdad de Husserl de la que las siguientes reflexiones han recibido impulsos en puntos esenciales.

[3] Cfr.: E. Tugendhat: TI KATA TINOΣ (1958), § 1.

[4] Para la crítica de esta segunda concepción, cara al círculo del positivismo lógico, cfr.: *Philosophische Rundschau* 8 (1960), 131 ss.

[5] El ser sí mismo sólo puede ser entendido "trascendentalmente" a partir

del ser dado en sí mismo (con el que, claro está, no coincide simplemente) y ha de ser diferenciado de otros modos de ser dado (indirectos, sólo como "intención", sólo como "mención"), porque si no queda como palabra vacía. Puesto que nuestro esbozo sólo pretende una aclaración provisional de la palabra, no puede entrar más en detalle en este contexto. Una determinación concreta del concepto de ser sí mismo sólo puede hacerse por medio de un análisis fenomenológico del ser dado en sí mismo, como la ha intentado Husserl en su teoría de la intuición sensible y categorial (VI *Inv. log.*). Por eso, también el concepto de verdad sólo puede ser determinado independientemente del concepto de verificación mientras uno se limite (como aquí) a una aclaración únicamente nominal. La concepción contraria, frecuentemente sostenida (por ej. hace poco de nuevo por W. Kamlah: "Der moderne Wahrheitsbegriff", en: *Einsichten, Festschrift G. Krüger* (1962), 107 ss.) se puede fácilmente impugnar (cfr.: *Philosophische Rundschau* 8 (1960), 138 s.). El sentido trascendental del ser sí mismo excluye naturalmente también la opinión ingenua de que se puede hablar de las "cosas mismas" independientemente de nuestro correspondiente modo de acceso. Lo que contra nuestra simple opinión la cosa misma puede ser en cada caso, está ya siempre prejuzgado por el horizonte de esa opinión. Pero la "subjetividad" y "relatividad" del "ser en sí" (*"Ansichsein"*) no impide la diferencia entre este ser en sí y la simple opinión. La tarea de una auténtica teoría de la verdad sería determinar fenomenológicamente de modo concreto el sentido de esta diferencia con respecto a todos los modos de posible verdad.

[6] Cfr. al respecto también: G. Jacoby: *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit* I (1925), 552 ss.

[7] La semejanza de las expresiones en alemán ("sí mismo", "lo mismo") y en otros muchos idiomas (por ej. en griego *autó, tautó*) no debe engañar sobre el hecho de que aquí se trata de dos estructuras diferentes aunque no sin conexión. Se lo puede hacer claro fácilmente cuando uno se apoya en idiomas que tienen distintas palabras para las dos estructuras, como el inglés (*"self"*, *"same"*) o el latín (*"ipsum"*, *"idem"*). La cosa misma (verdadera) es *"res ipsa"*, y esta "ipseidad" con respecto a la mención ("ser sí misma" [*Selbstsein*]) exige una "identidad" consigo misma ("mismidad" [*Selbigkeit*]).

[8] Cfr.: por ejemplo Husserl, VI *Inv. Lóg.*, §§ 10. 14b; *Ideas* I, § 138.

[9] Cfr.: Husserl, *Ideas* II, § 18.

[10] De modo más general, el punto de vista de la compensación en este sentido ha sido aplicado a la historia de la ciencia por K. Gründer: "M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen", *Archiv für Philosophie* (Stuttgart) II (1962), pp. 313-335, cfr. pp. 313-316.

[11] Para este aspecto de la génesis de la fenomenología, cfr.: H. Lübbe: "Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)" en: *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft, Festschrift W. Szilasi* (1960), pp. 161-184.

[12] Cfr.: Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, Z.

[13] El discurso de totalidad y partes no representa, naturalmente, una concepción de un todo "global" u "orgánico", sino que alude a una estructura formal universal, según la cual todo lo que contiene "partes" (componentes o momentos) puede ser designado como una "totalidad" (relativa). Tal "totalidad" puede ser, primero, parte de una totalidad más amplia; segundo, pue-

de tener, pero no necesariamente, el carácter de lo "completo" ("*totum*") al que no le falta ninguna parte; tercero, igualmente, queda completamente abierto si la totalidad tiene o no un principio interno de organización de sus partes. Por lo general, no es este el caso, naturalmente. En este sentido, se puede, por ejemplo, llamar "total" todo acontecimiento histórico, simplemente porque es un contexto concreto complejo que puede ser analizado en sus componentes singulares ("partes") y, para ser conocido en aquello que en "sí mismo" ("en verdad") es, tiene que ser analizado así.

[14] De manera semejante hay que entender la pregunta por la verdad también dondequiera que se trata no de la verdad objetiva, sino de la verdad de nuestro "horizonte" subjetivo y de nuestras "perspectivas" subjetivas, de la que finalmente toda verdad objetiva es relativa. Que no solamente se pueda preguntar por la verdad dentro de un horizonte, sino también por la verdad de un horizonte, sólo puede causar extrañeza en base a la idea de verdad restringida común; si uno entiende la verdad como el "ser sí mismo" en el sentido explicado atrás, también esta pregunta adquiere un significado completamente natural: si preguntamos por la verdad de un horizonte subjetivo, preguntamos lo que él "mismo" es a diferencia del modo como él se nos presenta a primera vista y esto significa que preguntamos por sus implicaciones y presupuestos, a primera vista encubiertos. La pregunta por la verdad de un horizonte es la pregunta por su relación con el horizonte que lo rodea y esto significa, por su condicionalidad histórica concreta.

[15] Cfr. también al respecto: Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, § 5.

6

El significado de la expresión "Bedeutung" en Frege

La traducción inglesa de la expresión "Bedeutung" [significación] de Frege por "reference", que se ha vuelto corriente a partir de la traducción de Geach y Black, se muestra tan desacertada como las anteriores traducciones "denotation" y "nominatum". Todas ellas hacen suponer que Frege entendió bajo significación de una expresión el objeto designado por ella. Pero esto no puede ser correcto puesto que Frege habla de significación no sólo en el caso de nombres sino también en el de predicados. Es verdad que él — apoyándose en el uso entonces aceptado en la lógica— utiliza la expresión "nombre" a menudo también para predicados, reservando para nombres en el sentido corriente, o sea, para palabras que designan objetos, la expresión "nombre propio". Este uso extendido de la expresión "nombre" no debería inducirnos a error, ya que Frege, como es sabido, insiste en que, a diferencia de los nombres propios, los predicados no designan objetos. En un manuscrito publicado hace poco rechaza expresamente el uso extendido de la expresión "nombre": "La palabra 'nombre común' lleva a suponer que el nombre común se refiere también, como el nombre propio, esencialmente a objetos ... Pero esto es falso; y, por eso, en vez de 'nombre común' digo más bien 'término conceptual' ".[1] De modo que, aunque es cierto que según Frege, en el caso de nombres propios, incluyendo las oraciones asertóricas, la significación de la expresión es el objeto designado por ella, no puede ya estar implicada la referencia al nombre en la significación de la palabra "significación". ¿Qué ha querido decir entonces Frege con esta palabra?

Para no cometer ya en el planteamiento del problema una *petitio principii*, se tiene que utilizar en inglés una palabra que esté tan poco cargada de asociaciones fijas provenientes de la teoría semántica como la palabra alemana "Bedeutung" en Frege. Es cierto que la palabra "Bedeutung" en el uso corriente del lenguaje alemán no está libre de tales asociaciones, pero Frege logró liberarla de ellas para el lector alemán, utilizándola simplemente de modo inusitado. Los traductores ingleses prefirieron preservar a sus lectores de la confusión a que está expuesto cualquier lector alemán en la primera lectura del artículo de Frege "Sobre sentido y significación". Se decidieron por la anticipación de una respuesta y esto es quizás peor que el que la respuesta sea falsa, pues con ello se le quita al lector inglés la oportunidad de darse cuenta primero de la pregunta.

Parece lo menos peligroso utilizar para la expresión de Frege el equivalente inglés más cercano a la palabra alemana "Bedeutung" en su uso corriente en alemán. En contextos semánticos fuera de Frege, la palabra "Bedeutung" es traducida normalmente por la palabra inglesa "meaning"; por eso M. Dummett tradujo muy acertadamente en su artículo "Frege" en *The Encyclopedia of Philosophy* el "Bedeutung" de Frege por "meaning". Sin embargo, la palabra "Bedeutung" se usa en alemán no sólo en el sentido de "meaning" [significado] sino también en el sentido de "importance", "significance" [importancia, significación]. Y como Frege evidentemente no entiende bajo "Bedeutung" lo que la palabra significa en los contextos semánticos corrientes, sería de esperar que para él es importante el segundo sentido de la palabra —el no específicamente semántico— cuando elige esta palabra para introducir un nuevo concepto en la semántica. En inglés la palabra "significance" es usada más o menos como la palabra alemana "Bedeutung", o sea, tanto en sentido de "meaning" como también en el sentido de "importance". La palabra "significance" es conveniente además como traducción de la expresión de Frege porque está relativamente libre de asociaciones determinadas en la teoría semántica.[2]

Esto con respecto a la terminología. Ahora al problema. En la forma de una confirmación suplementaria me ocuparé más adelante de la significación (*significance*) de los predicados, y comienzo primero con el problema de la significación en un

punto que ha sido tratado detalladamente en la literatura, aunque no satisfactoriamente. Me refiero a la teoría de Frege sobre la significación de las oraciones asertóricas. Aquí parece parcialmente justificada la traducción de "Bedeutung" por "reference", ya que Frege entiende las oraciones como nombres propios y ve su significación en dos objetos: "lo verdadero" y "lo falso" ("Über Sinn und Bedeutung" (SB), p.149 [34]). Pero es claro que también aquí conduce a error anticipar la respuesta por medio de la elección de la palabra usada para formular la pregunta.

Esta teoría de Frege de la significación de las oraciones asertóricas ha llevado a la formación de dos partidos entre los lógicos, no con respecto a la interpretación de la teoría, sino con respecto a su valoración. De un lado están aquellos que, como Kneale, consideran inaceptable la teoría de Frege porque la asimilación de oraciones y nombres propios borra importantes diferencias semánticas y, además, porque la identificación de los pretendidos objetos "lo verdadero" y "lo falso" es imposible, a menos que se los considere como *propiedades* de las oraciones.[3] Del otro lado se encuentran aquellos que, con Church, se apoyan en las analogías que ha señalado Frege entre la referencia de un nombre y el valor de verdad de una oración.[4] Sin duda, ambos partidos remiten a algo correcto, pero eso no basta ni para el simple rechazo ni para la simple aceptación de la teoría de Frege, en uno o en el otro caso. Si le concedemos al segundo partido que la referencia de un nombre y el valor de verdad de una proposición tienen algo en común y llamamos a esto su significación (*significance*), ¿se sigue de aquí —ya que la significación del nombre es el objeto designado por él— que la significación de la oración tiene que ser pensada igualmente como objeto? Indudablemente que no. Y si le concedemos al primer partido que las oraciones no son nombres: ¿no es así que estos filósofos conceden que hay una relación funcional entre la referencia de un nombre y el valor de verdad de las oraciones de las cuales el nombre puede ser una parte, y que, por lo tanto, las oraciones y los nombres tienen algo en común? Por otra parte, podemos llamar esa característica común su significación. Ahora bien, si no viene al caso ningún objeto como significación de una oración, le toca a ese partido suministrar una explicación alternativa de la significación. Así que los dos partidos podrían llegar a una mutua

reconciliación a la base de una nueva explicación de la significación que no presente un juicio previo con respecto a la referencia al nombre y que, sin embargo, corresponda plenamente al descubrimiento de Frege de que hay un nexo funcional entre el objeto de un nombre propio y el valor de verdad de una oración.

Parecería que no hay nada más fácil que una tal explicación. La semántica moderna ya posee un *terminus technicus* para la palabra "significación" que no presenta ningún juicio previo con respecto a la referencia al nombre: el término "extensión". Hablamos de la extensión de nombres y de proposiciones (y de predicados) sin implicar necesariamente que la extensión —excepto en los nombres— sea un objeto. Con esto parece que hemos logrado la solución del problema: la significación de una expresión es su extensión.[5] Aunque según mi opinión esta respuesta señala en la dirección correcta, todavía no es satisfactoria, ya que la expresión "extensión" se define diferentemente con respecto a los nombres y a las oraciones (y también a los predicados). Entonces, dos oraciones tienen exactamente la misma extensión cuando tienen el mismo valor de verdad; dos nombres tienen exactamente la misma extensión cuando designan el mismo objeto. La expresión "extensión" es usada en ambos casos por la misma razón que llevó a Frege a usar precisamente en esos casos la expresión "significación". Pero mientras Frege dio una respuesta a la pregunta por lo que tienen en común, la expresión "extensión" no suministra ninguna respuesta alternativa, sino que deja la pregunta abierta. Entonces, nuestro problema se puede formular así: ¿en qué consiste lo común de la extensión de nombres y oraciones? ¿Se puede encontrar una definición unitaria de "extensión" que no presente un juicio previo sobre la referencia al nombre?

Partamos del modo en que el propio Frege introduce la expresión "significación" para las oraciones. El escribe en SB (p. 148 s., [32 s.]):

> ¿Tiene una oración como totalidad quizás sólo sentido y no significación? En todo caso, se podría esperar que se den tales oraciones, lo mismo que hay partes de oraciones que tienen sentido pero no signicación. Y de este tipo serán las oraciones que contienen nombres propios sin significación. La oración "Ulises fue llevado a tierra en Itaca profundamente dormido" tiene obviamente

sentido. Pero como es dudoso que el nombre incluido en ella —"Ulises"— tenga significación, se vuelve también dudoso que la entera oración lo tenga. Pero, lo que es seguro, es que quien seriamente considera la oración verdadera o falsa, le da una significación también al nombre "Ulises" y no sólo un sentido ... Que ya nos preocupemos por la significación de una parte de la oración muestra que también reconocemos y exigimos en general una significación para la oración misma... Pero ¿por qué queremos que todo nombre propio no solamente tenga un sentido sino también una significación? ¿Por qué no nos basta el pensamiento? Porque y en tanto que para nosotros se trata del valor de verdad... Entonces, es la aspiración a la verdad lo que por todas partes nos hace avanzar del sentido a la significación.

Frege saca de esta reflexión la siguiente conclusión: "Así, nos vemos impulsados a reconocer el *valor de verdad* de una oración como su significación". Pero el trozo citado sugiere otra conclusión. Frege dice que la significación de una parte de la oración sólo nos interesa en cuanto para nosotros se trata del valor de verdad de la oración. ¿No significa esto que la significación de las partes de la oración, especialmente de los nombres, consiste en su aporte al valor de verdad de las oraciones en las que entran? Entonces, tendríamos que considerar como primordial la significación de las oraciones. En vez de transferir las características significativas de los nombres a la significación de las oraciones, tendríamos que invertir la secuencia e intentar definir la significación de los nombres por medio de aquel concepto a través del cual se define la significación de las oraciones.

Para este efecto propongo el *terminus technicus* "potencial de valor de verdad". En un primer paso puede ser definida esta expresión con respecto a los nombres de la siguiente manera: dos nombres "a" y "b" tienen exactamente el mismo potencial de valor de verdad cuando —en tanto que cada uno es ampliado a una oración por medio de la misma expresión— ambas oraciones tienen el mismo valor de verdad. Esta es naturalmente sólo una formulación más complicada de la conocida definición de la equivalencia extensional: a = b = def. (P) Pa ≡ Pb, o sea, el principio leibniziano de la identidad de lo indiferenciable al que Frege se refiere expresamente (SB, p. 150 [35]). Pero ahora hay que dar un paso más. Por medio de un ligero cambio, se puede convertir esta definición en una

definición general del potencial de valor de verdad de una expresión — sea un nombre, una oración o un predicado: *dos expresiones Φ y Ψ tienen entonces el mismo potencial de valor de verdad cuando —en tanto que cada una es ampliada a una oración por medio de la misma expresión— ambas oraciones tienen el mismo valor de verdad.* Si ponemos nombres en lugar de Φ y Ψ, coincide esta definición con nuestra primera definición. Volveré más tarde al caso de los predicados. Si ponemos oraciones en lugar de Φ y Ψ, obtenemos el siguiente enunciado: dos oraciones "p" y "q" tienen entonces precisamente el mismo potencial de valor de verdad cuando —en tanto que cada una es ampliada a una oración por medio de la misma expresión— ambas oraciones tienen el mismo valor de verdad. Pero como "p" y "q" ya son oraciones, no necesitan ninguna otra expresión para su ampliación a oraciones. Por lo tanto, la añadidura "cuando ... es ampliada" es, en este caso, superflua y la definición se reduce a la simple forma: dos oraciones "p" y "q" tienen exactamente el mismo potencial de valor de verdad cuando tienen el mismo valor de verdad.

Es evidente que ambas definiciones de la igualdad del potencial de valor de verdad de nombres y oraciones son idénticas a las conocidas definiciones de la igualdad de la extensión de nombres y oraciones. Pero ellas aparecen ahora como casos de una única definición general de la igualdad extensional. Por lo tanto, el concepto de potencial de valor de verdad así definido puede ser considerado como una explicación de la significación alternativa a la explicación dada por Frege mismo. Comparemos las ventajas de ambas explicaciones. Voy a mostrar primero que la nueva explicación es más valiosa también para la comprensión de la propia explicación de Frege.

Para Frege, la razón para llamar "significación" tanto el objeto de un nombre propio como el valor de verdad de una oración está en lo que llamó Carnap "principio de intercambiabilidad" (*principle of interchangeability*): cuando en una oración reemplazamos una parte por otra con la misma significación pero con diferente sentido, el sentido puede cambiar pero no la significación de la oración (cfr.: SB, p.148 [32]). Frege no ha dado una justificación para este principio, y entre los intérpretes hay inseguridad sobre su preciso estatus. Frege establece el principio antes de decir en qué consiste la significación de oraciones y obviamente lo utiliza justo como medio para

descubrir aquello en que consiste la significación de una oración. Por eso, el principio no parece ser una oración que pueda ser falsa o verdadera, sino funciona más bien como definición para introducir la expresión "significación de una oración". Llamaremos —parece decir Frege— significación de una oración (sea la que sea) aquello que permanece incambiado cuando en esa oración reemplazamos un nombre por otro nombre con igual significación. Sin embargo, algunos críticos han observado que esto es insatisfactorio, ya que el valor de verdad no es lo único que permanece intocado cuando es reemplazado un nombre por otro con la misma significación. Por ejemplo, si se denomina clase de objetos de una oración la clase de todas las oraciones que tienen el mismo predicado y cuyas expresiones subjetivas corresponden al mismo objeto, la clase de objetos de una oración cumple obviamente la condición del principio de intercambiabilidad tal como la cumple el valor de verdad de la oración.

La dificultad se soluciona cuando tomamos la vía en sentido contrario y vemos la función del principio de intercambiabilidad en presentar la significación de los nombres y no de las oraciones. Partimos entonces del valor de verdad de las oraciones, lo llamamos su significación y establecemos que la característica de los nombres que permanece incambiada cuando los intercambiamos en oraciones por lo demás iguales, sin que se cambie su valor de verdad, debe llamarse significación de los nombres. Y esto lleva simplemente a que llamemos significación el potencial de valor de verdad de los nombres. Si procedemos en esta dirección resulta —en vez de ser presupuesto— que la significación de los nombres es el objeto denominado por ellos.[6]

Una de las ventajas de la explicación de la significación aquí propuesta es que permite una mejor comprensión de la propia explicación de Frege. En la interpretación dada aquí, el principio de intercambiabilidad representa simplemente el principio de la identidad de lo indiferenciable y Frege mismo se refiere al primero justamente en esta forma cuando pasa a la verificación definitiva de su propuesta (SB, p.150 [35]). De las conclusiones inferidas de sus precedentes reflexiones dice él que son una pura "conjetura". Sin embargo, cree demostrar, con la ayuda del principio de intercambiabilidad, que los valores de verdad de las oraciones corresponden a los objetos de

los nombres, mientras, en realidad, por medio de ese principio sólo se puede demostrar que los objetos de los nombres corresponden a los valores de verdad de las oraciones.

El proceder de Frege en dirección opuesta —de los nombres a las oraciones— tiene que haber sido la razón principal de que haya utilizado la terminología de la referencia a los nombres para la significación de las oraciones. Otra razón ha sido, naturalmente, su conocida diferenciación entre expresiones completas e incompletas y su teoría de que tanto las oraciones como los nombres son expresiones completas.[7] No obstante, esta teoría no basta para explicar la concepción fregeana de que la significación de una oración es un objeto, pues aun bajo el presupuesto de que los nombres y las oraciones forman una clase propia de expresiones frente a los predicados, no se infiere que esta clase no tiene, a su vez, clases parciales esenciales. Y que la referencia a los nombres sea transferible de la clase parcial de los nombres a la clase parcial de las oraciones, es justificado por Frege sólo a la base del principio de intercambiabilidad. Por eso, tenemos que concluir que el hecho de que Frege utilice los términos "nombre" y "objeto" para las oraciones y su significación se basa, en último término, en la teoría tradicional de que el ejemplo modelo de una expresión completa ("categoremática") es el nombre. Por otra parte, fue Frege mismo quien en sus *Grundlagen der Arithmetik* (§ 62) introdujo un nuevo principio con el famoso dictum: "Sólo en el contexto de una oración significan algo las palabras". Esta afirmación alude a la concepción de la significación como potencial de valor de verdad.

En lo anterior he intentado mostrar las ventajas de la nueva concepción de la significación para la interpretación del texto de Frege. Comparemos ahora las dos concepciones como tales.

Existe una conexión entre nombres y oraciones que se expresa en el principio de intercambiabilidad. Este hecho y sólo éste ha de ser tenido en cuenta. Lo que expresa el principio de intercambiabilidad no es un síntoma de alguna otra cosa, de alguna característica más profunda que fuera común a nombres y oraciones. Por eso, si queremos determinar los nombres y las oraciones con la misma característica —que podemos designar como la de tener significación—, ella no puede consistir en algo que no sea la conexión funcional que expresa el principio de intercambiabilidad. Esta condición la cumple la concep-

ción de la significación de una expresión como potencial de valor de verdad y, en cambio, no la cumple la concepción de la significación de una expresión como el objeto designado por ésta.

El argumento decisivo para la conveniencia de la explicación aquí propuesta y para la inconveniencia de la explicación de Frege es el siguiente. Cuando se acepta que, por una parte, los nombres y las oraciones constituyen dos categorías semánticas diferentes y que, por otra, tienen algo en común, se tiene que exigir que la explicación apropiada de esto común no borre las diferencias. Esta exigencia sólo la cumple la explicación dada aquí. ¿Cómo es eso? ¿Cómo es que no podemos menos de igualar las oraciones a los nombres cuando interpretamos la significación de las oraciones a partir de la significación de los nombres, mientras no igualamos los nombres a las oraciones cuando interpretamos la significación de los nombres a partir de la significación de las oraciones? La razón es que aquí tenemos el caso de una conexión funcional entre la parte y el todo. En un tal caso —por ejemplo, el de una herramienta, una máquina o un organismo— la parte sólo puede ser definida por su relación con la función del todo y no al contrario. Como la relación de la parte con el todo es funcional, la referencia al todo en la definición de la parte no resulta una asimilación de las propiedades de la parte a las propiedades del todo. Por otro lado, todo intento de definir el todo por medio de sus partes resulta una presentación no funcional del todo que iguala sus características a las características de la parte o lo define como pura acumulación de sus partes o como ambas cosas.

Entonces, el hecho de que la interpretación de la significación como potencial de valor de verdad sea adecuada mientras que la interpretación como referencia sea inadecuada arroja luz sobre la naturaleza de las oraciones y su composición. Puede servir para comprobar la afirmación de que la unidad semántica primaria es la oración y protegerla de interpretaciones erróneas. La afirmación de que la oración es la unidad de significación primaria no excluye su divisibilidad en partes significativas; sólo enuncia que la significación —y, por lo tanto, el sentido de las palabras— no puede ser entendida por sí misma sino que consiste en su aporte a la significación, o bien, al sentido de las oraciones. Las ruedas, las manivelas y los émbolos no pue-

den ejercer su función sino como partes de una máquina; pero esto no quiere decir que no se los pueda desmontar y emplear en la construcción de una nueva máquina.

Lo dicho hasta ahora puede resumirse de la siguiente manera. Parece que la correcta aclaración de la expresión "significación" de Frege es que ha de ser entendida en el sentido de potencial de valor de verdad. Y como esta explicación concuerda en muchos respectos mejor que su propia explicación con lo expuesto por Frege, se puede también decir que esto es lo que él en verdad pensaba y que lo que le impidió decirlo fue su adhesión a la concepción tradicional que él echó por tierra. Es cierto que la afirmación de que un autor ha querido decir realmente lo que efectivamente no ha dicho resulta fácilmente sospechosa. Por eso, es una feliz coincidencia que mi propuesta resulte prácticamente confirmada por Frege mismo, al menos en lo que concierne a la significación de los predicados.

En los escritos publicados en vida, Frege nunca trató explícitamente la diferencia entre sentido y significación en los predicados. Con respecto a esto ha habido entre los investigadores de la teoría de Frege una considerable inseguridad y desacuerdo. A muchos les ha parecido especialmente extraño que Frege diga en "Über Begriff und Gegenstand" que el concepto es la significación del predicado (p.172) [198]). Si esto es así ¿qué podemos entonces adoptar como sentido del predicado? ¿No se hubiera podido esperar que el sentido del predicado fuera el concepto y la significación fuera la amplitud del concepto? Por otra parte, debido a la diferencia, para él tan esencial, entre concepto y objeto, Frege se vio obligado a pensar que la relación entre concepto y predicado es como la del objeto con el nombre. De ahí que el concepto sólo podía ser para él la significación del predicado. Estas dificultades sólo pudieron ser salvadas gracias a la publicación de un pequeño manuscrito de la obra póstuma de Frege en el que trata el problema del sentido y la significación en los predicados, que quedó abierto en "Sobre sentido y significación". El manuscrito, publicado por los editores bajo el título "Ausführungen über Sinn und Bedeutung" ["Aclaraciones sobre sentido y significación"] comienza con las siguientes observaciones:

> En mi artículo ("Sobre sentido y significación") hice, por lo pronto, sólo con respecto a los nombres propios.... una diferencia entre

sentido y significación. La misma diferenciación se puede hacer con respecto a términos conceptuales. Pero fácilmente puede dar lugar a confusión mezclar la separación entre conceptos y objetos con la diferenciación entre sentido y significación, de tal manera que se haga converger el sentido y el concepto, por una parte, y la significación y el objeto, por otra. (p.128)

Aquí se adelanta Frege al malentendido a que conduce la traducción de "Bedeutung" por "reference". Luego da la siguiente explicación:

> Entonces, lo mismo que los nombres propios del mismo objeto pueden reemplazarse uno a otro sin deterioro de la verdad, para los términos conceptuales vale lo mismo cuando la amplitud del concepto es la misma. Es claro que en tales reemplazos el pensamiento se cambia; pero este es el sentido de la oración, no su significación. Esta, o sea, el valor de verdad permanece incambiada. Fácilmente se podría llegar a hacer pasar la amplitud del concepto por la significación del término conceptual, pero en ello no se tendría en cuenta que las amplitudes de conceptos son objetos y no conceptos... Sin embargo, aquí hay en todo caso un núcleo de verdad. (p.128 s.)

Las observaciones que vienen a continuación muestran que, aunque no debe decirse que la significación de un término conceptual *es* la amplitud del concepto, Frege piensa lo siguiente: "Lo que significan dos términos conceptuales es lo mismo si y sólo si las amplitudes de los conceptos correspondientes coinciden" (p.133). Entonces, aquí Frege no tiene en cuenta para nada la concepción de que la significación es una especie de objeto y se limita a decir bajo qué condiciones tienen dos predicados la misma significación. Y aunque no lo dice con estas palabras, esta condición consiste obviamente en que los dos predicados tienen el mismo potencial de valor de verdad.

Lo que dice Frege en este manuscrito sobre que "tienen *la misma* significación" corresponde a la caracterización "tienen una significación", dada en las *Grundgesetzen* § 29. En éstas dice que un predicado tiene, entonces, una significación cuando en conexión con un nombre propio significativo da por resultado una oración significativa.[8]

Estas explicaciones son confirmadas también cuando Frege precisa lo que significa para un predicado *no* tener significación: "Cuando de lo que se trata es de la verdad.... se tiene que

preguntar también por las significaciones y se tienen que rechazar los términos conceptuales... en los cuales la delimitación es imprecisa. Cada objeto debe ser examinado para determinar si cae bajo el concepto o no; un término conceptual que no satisface esta exigencia de significación, es insignificante".[9] Esta cita es especialmente instructiva, pues aquí Frege pone de manifiesto el tipo especial del potencial de valor de verdad de los predicados que se diferencia esencialmente del de los nombres. Esta diferenciación resulta borrada demasiado fácilmente en la interpretación corriente que dice que para Frege son "entidades" tanto los objetos como los conceptos. Frege no ha empleado una tal expresión y en la literatura se ha exagerado su así llamado "realismo". Aunque se puede decir que un término conceptual representa un concepto como un nombre representa un objeto, lo que esto quiere decir en el caso de un término conceptual, es que proporciona la delimitación para la diferenciación de los objetos.

Si ahora volvemos retrospectivamente a los nombres, oraciones y predicados, podemos sacar la conclusión de que, contra lo afirmado frecuentemente, el descubrimiento de Frege no es que los nombres tienen, fuera de una referencia, un sentido y que las oraciones y los predicados, fuera de un sentido, tienen una referencia, sino que todas estas expresiones, tienen normalmente, fuera de un sentido, una significación con relación a la verdad y a la falsedad:[10] Las oraciones son significativas en tanto que son verdaderas o falsas; los predicados son significativos en tanto que pueden aplicarse a algunos objetos y a otros no; los nombres tienen una significación en tanto que designan algo a lo cual se pueden asignar o negar predicados.

En la última parte de este artículo voy a intentar mostrar cómo la explicación de la significación como potencial de valor de verdad contribuye a la comprensión de la teoría de las oraciones compuestas de Frege y de su teoría de la "significación indirecta".

Frege comienza también su análisis del sentido y la significación en el caso de oraciones compuestas estableciendo el principio de intercambiabilidad —(SB, p. 151 [36])— como si fuera evidente su validez universal. No presenta una fundamentación explícita de la validez de este principio ni en el caso de oraciones simples ni en el de oraciones compuestas. En lo que se refiere al primer caso, hemos encontrado la funda-

mentación implícita en el hecho de que la significación de las partes es definida a través del principio mismo. Como se mostró, esto fue posible porque se puede considerar que la significación de una parte de una oración simple consiste en su contribución a la significación de la oración entera. Esta fundamentación obviamente no puede ser aplicada también al caso en que la parte misma es una oración. No podemos definir la significación de la oración como su contribución a la significación de oraciones compuestas, porque su significación ya está definida, y justamente como valor de verdad. Por eso, cuando el principio de intercambiabilidad vale también en el segundo caso, vale, sin embargo, sólo por la razón opuesta: mientras la significación de la parte de una oración simple consiste, de acuerdo a su definición, en su contribución a la significación de la oración entera, la significación de una oración compuesta tendría que depender de la significación de sus partes. Y éste, claro está, es efectivamente el caso en que el principio de intercambiabilidad vale para oraciones compuestas: las oraciones compuestas son definidas en estos casos como funciones de la verdad de sus oraciones parciales.

¿Pero, qué pasa en los otros casos? Podría parecer que la explicación acabada de dar muestra que, en el caso de oraciones compuestas, efectivamente no se puede y por qué no se puede aplicar universalmente el principio de intercambiabilidad, y que sólo se lo puede aplicar en aquellos casos en que la significación de la oración compuesta es definida por ese principio. En todos los demás casos la significación de la oración entera depende del sentido y no de la significación de las partes. Es conocido cómo ha solucionado Frege la dificultad que parecía surgir en relación con su afirmación de la validez universal del principio de intercambiabilidad: él llama el sentido de una expresión, especialmente el de una oración, su "significación indirecta". Y considera tener derecho a afirmar que, en tanto que las oraciones compuestas no son funciones de verdad de sus oraciones parciales, la significación de estas últimas no es su significación usual, su valor de verdad, sino su significación indirecta, su sentido. Pues en estos casos, la oración se nominaliza y funciona como nombre de aquello que normalmente es su sentido (cfr.: SB, p. 145 [28], 151 s. [36 s.]). Así es restablecida la universalidad del principio de intercambiabilidad: la significación de la oración compuesta depende en un caso de la significación usual de las oraciones parciales

y en otro, de su significación indirecta; o sea, en ambos casos de su significación.

En general, esta teoría se considera como algo artificial y como inventada sólo para salvar la universalidad del principio de intercambiabilidad. Además se le reprocha a Frege haberse dejado inducir al error por la estrecha conexión entre la significación y la referencia al nombre. Se considera correcto que una oración pueda funcionar como nombre, pero se pregunta: ¿cómo puede llegar a ser la significación —en el sentido técnico de esta palabra en Frege— otra cosa que un valor de verdad? ¿No es entonces más satisfactorio echar por la borda la universalidad del principio de intercambiabilidad y limitarse —como es el caso en la semántica actual— a la indicación de que hay contextos extensionales e intensionales?

Yo no lo creo. La idea de que la significación —en el sentido técnico de Frege— sólo pueda ser en una oración su valor de verdad, es errada. Una significación —en el sentido técnico de Frege— puede ser todo lo que se puede considerar como potencial de valor de verdad de cualquier tipo. Pues cuando una oración se nominaliza y se le añade un predicado, o —como se suele hacer en contextos intensionales— cuando se la completa con un predicado diádico y otro nombre, la oración expresa —dice Frege— sólo una parte del "pensamiento" y sólo puede formar una oración con un predicado, es decir, expresar un pensamiento; una tal oración no puede mantenerse por sí misma (cfr.: SB, p. 151 s. [36 s.]). Y podemos agregar aclarando que el potencial de valor de verdad de una tal oración que no puede mantenerse por sí misma no puede consistir en un valor de verdad. Sólo puede consistir en su aporte al valor de verdad de oraciones en que puede entrar como parte. Si aplicamos nuestra definición general del potencial de valor de verdad a este caso, tenemos el enunciado de que dos oraciones nominalizadas tienen exactamente el mismo potencial de valor de verdad cuando —en tanto que cada una es completada con una y la misma expresión para constituir una oración— ambas oraciones tienen el mismo valor de verdad. Y como este sólo es el caso cuando las oraciones nominalizadas tienen el mismo sentido, se justifica completamente la afirmación de Frege de que la que él llama significación indirecta —o sea, la significación de la oración en su nuevo papel de sujeto de una oración de segundo orden— es idéntica al sentido que tiene la oración cuando funciona por separado. Entonces, la nominali-

zación no es una característica gramatical casual. Independientemente de la manera como una oración sea formada gramaticalmente, ella toma el papel de un nombre cuando es usada de tal modo que su potencial de valor de verdad necesita el complemento de un potencial de valor de verdad predicativo para evidenciar un valor de verdad. Este resultado muestra una vez más que el concepto de significación de Frege es funcional: la significación de una y la misma expresión difiere según si expresa una unidad semántica independiente, un "pensamiento" o sólo una parte de éste.

Se puede esclarecer la diferencia entre esta explicación de Frege y la versión contemporánea corriente de su descubrimiento, que opera con los conceptos de los contextos extensionales e intensionales, por medio de un ejemplo en cuya clasificación se diferencian ambas explicaciones. Las oraciones formadas utilizando el predicado "es verdadero" o "es falso" en una oración nominal "que p" son extensionales y, por eso, no se diferencian en nada —de acuerdo a la versión corriente— de cualquier otra oración compuesta veritativo-funcional. Por otra parte, según la aclaración de Frege, la significación de "que p" no es ni en éste ni en cualquier otro caso el valor de verdad, sino el sentido de "p". La significación de la oración entera "que p es verdadero" no depende, sin embargo, del sentido sino sólo del valor de verdad de "p". ¿No muestra esto precisamente que Frege ha desacertado confiando en la nominalización y que la explicación actual corriente, que se basa sólo sobre el principio de intercambiabilidad, es mucho más satisfactoria? Yo no lo creo. La razón de que la significación de la oración "que p es verdadero" dependa del valor de verdad y no del sentido de "p" está en el sentido especial del predicado "es verdadero" y no —como en el caso de otras oraciones veritativo-funcionales— en la construcción de la oración. Esta diferenciación resulta encubierta por la versión actual, mientras en la explicación original de Frege está completamente a la luz.[11]

¿Qué conclusión tenemos que sacar de esta defensa de la teoría fregiana de la significación indirecta? ¿Debemos decir que Frege tiene razón con su hipótesis del principio de intercambiabilidad como ley universal? Esto, sin embargo, no sería muy esclarecedor. Hemos visto que el principio de intercambiabilidad vale en el caso de oraciones de sujeto-predicado y de oraciones compuestas por razones completamente

diferentes. El resultado más importante —no nombrado por Frege mismo— parece consistir en la peculiar preeminencia que evidentemente tienen en el discurso asertórico las oraciones de sujeto-predicado. Esta preeminencia consiste en que la significación (y con ello también el sentido) de todas las demás expresiones del discurso asertórico son definidas por la significación (o el sentido) de las oraciones de sujeto-predicado. Las partes de las oraciones de sujeto-predicado son, por su modo de ser, partes de ellas; por eso, su significación consiste en su posible contribución a la significación de las oraciones de sujeto-predicado. Estas últimas son, a su vez, por su modo de ser, totalidades. De ahí que cuando ellas han de entrar en unidades mayores que son, ellas mismas, oraciones, la significación de estas oraciones más grandes debe ser definida como función de la significación de las oraciones simples o las oraciones simples ya no pueden funcionar como oraciones, sino tienen que ser transferidas a nombres. En este caso, las oraciones más grandes se presentan ellas mismas como oraciones de sujeto-predicado La universalidad del principio de intercambiabilidad es, entonces, una *consecuencia* de este primado de la oración de sujeto-predicado.

No he tenido en cuenta las oraciones con cuantificadores de primero y segundo grado. En todo caso, su significación se define por medio de la significación de las oraciones de sujeto-predicado. No obstante, hay tipos de oraciones que parecen no concordar con esta explicación, especialmente la oración causal y la irreal. Pero tales oraciones ofrecen dificultades para cualquier explicación. Frege ha intentado explicar en la última parte de "Über Sinn und Bedeutung" algunos de estos tipos renitentes de oraciones compuestas —especialmente las oraciones causales—, pero no ha hecho ningún intento de relacionar la explicación que da de estos tipos con la presupuesta universalidad del principio de intercambiabilidad.

Postscriptum (1975)

La crítica que hace M. Dummett a mi artículo en su libro *Frege —Philosophy of Language* (Londres 1973), me induce a una corrección. Sin embargo, la tesis esencial de mi artículo no me parece rebatida por la crítica de Dummett. En realidad, resulta más bien confirmada por su propia exposición: si se

busca una explicación *unitaria* a aquello a lo que Frege alude con "significación" que sea aplicable a *todos los tres* tipos de expresiones —nombres, predicados y enunciados— la única explicación pertinente sostenible es la del potencial de valor de verdad, mientras la explicación que Frege mismo sugiere y que se ha establecido sólidamente a través de la traducción inglesa como "reference", o sea, que la significación es aquello "a lo que" la expresión "representa", es insostenible como aclaración general. No obstante, yo he extremado innecesariamente mi tesis dando lugar a la impresión de que la significación de *cada uno* de los tipos de expresión se agota en ser potencial de valor de verdad. Es cierto que he indicado que los nombres y los predicados tienen potenciales de valores de verdad de diferente tipo (p.153 s.). Pero esto no es suficiente. Que una parte 5de una oración enunciativa elemental represente a un objeto, no se deriva simplemente de que una tal oración tiene un valor de verdad, sino hay que decir, al contrario, que no sería posible la existencia de expresiones lingüísticas que pueden ser verdaderas o falsas (es decir, con las cuales se puede decir algo que puede ser verdadero o falso) si una tal expresión no incluyera una parte que representa a un objeto. Con esto no se pone en cuestión la primacía del concepto de verdad sobre el concepto de objeto; ella resulta forzosamente de la primacía semántica de la oración con respecto a su parte (cfr. también: Dummett, p. 6). Pero, para formularlo en el lenguaje funcional empleado en la p. 58: una oración enunciativa es una totalidad funcional que no sólo se compone de partes, sino que sólo puede ejercer su función cuando contiene partes que funcionan en un modo determinado que todavía tiene que ser especificado.

Dummett da especialmente dos razones que muestran que no basta explicar la significación de los nombres simplemente como potencial de valor de verdad:

1. La significación podría comprenderse en esta explicación como la pura clase equivalente de las expresiones (p.199). Esto es correcto. En el caso de la significación de oraciones y predicados tiene uno que contentarse naturalmente con una clase equivalente, pero no en el caso de la significación de nombres.

2. La aclaración de que dos nombres "a" y "b" tienen la misma significación cuando tienen el mismo potencial de valor de verdad, o sea, cuando (P) (PA ≡Pb), sólo es válida cuando uno

se limita a predicados extensionales; pero ¿qué criterio se tiene para diferenciar predicados intensionales de predicados extensionales? (p.200 s.) La oración que es ampliada con un nombre es intensional cuando, en el caso de reemplazar "a" por un nombre de igual significación "b", el valor de verdad de la oración también puede cambiar. Pero esto supone que tenemos un criterio para la igualdad de significación de los nombres que no es establecido sólo por medio de la ley de Leibniz. Esta ley, dice Dummett, no puede ser comprendida como definición de "=", sino que se basa en que, cuando predicamos algo de un objeto, el valor de verdad de la aserción tiene que ser independiente del modo de darse de aquello por medio de lo cual denominamos el objeto (543 s.). No me parece que este argumento tenga una base en el propio pensar de Frege —Dummett mismo señala que Frege ha entendido la ley de Leibniz como definición de identidad (542 s.)— pero me parece objetivamente correcto. Lo que llamamos identidad no podemos *aclararlo* por medio de la ley de Leibniz (ver también Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford 1967, p. 34).

Dummett mismo dice que la principal objeción contra mi interpretación es que ella contraviene el "realismo" de Frege (200). ¿Qué entiende Dummett bajo realismo? Cuando él comienza a tratar detalladamente esta cuestión (466 ss., 586 ss.) ve, y con razón, la posición realista de Frege en el hecho de que las oraciones han de ser verdaderas o falsas independientemente de la cuestión de si nosotros podemos reconocer su verdad. ¿En qué sentido contraviene el realismo así entendido el primado de la significación de las oraciones con respecto a los nombres, que yo pongo de relieve? El dice que puesto que la significación de las oraciones es una clase equivalente de oraciones, ha perdido su relación con algo extralingüístico (200). Esto no es corrrecto, puesto que no se trata de una clase cualquiera, sino de una que está determinada por el hecho de que todas las oraciones que pertenecen a ella, tienen el mismo valor de verdad; y la decisión de si una oración es verdadera no es intralingüística. Pero luego Dummett enlaza, sin razón, la cuestión de si la verdad de los pensamientos es independiente de su posibilidad de ser conocida, con la ingenua interpretación de que lo que es independiente de nuestro conocimiento consiste de "constituyentes" (*constituents*) de un mundo objetivo "representados por" nuestras expresiones linguísticas (198,

408 y otr.). En realidad, esta interpretación teórico-objetiva, según la cual la relación nombre-portador (*the "name / bearer relation"*) sirve como "prototipo" (otr.lug.) para la comprensión de otros tipos de expresión, permite una interpretación tanto "idealista" como "realista".

Para poder ver dónde se justifica y dónde no la crítica de Dummett a mi interpretación es necesario echar una mirada a su propia interpretación. Según Dummett dos "ideas directrices" fueron decisivas para la teoría de Frege sobre la significación. "Una fue la utilización de la relación nombre-portador como prototipo para la relación de una expresión con su referente. La otra fue la concepción de la referencia de una expresión como su papel semántico, como su aporte a la determinación del valor de verdad de una oración..." (190). Lo que Dummett llama "papel semántico", como él mismo dice (199), es exactamente aquello que yo he denominado el potencial de valor de verdad. Entonces, en tanto que, según Dummett, para Frege fue decisiva la concepción de la significación de una expresión como "papel semántico", sostiene la misma interpretación que yo. Pero dice que es decisivo ver que la concepción del papel semántico permanece en sí programática y sólo llega a su realización por medio de la otra "idea directriz".

Yo no he puesto en duda que con la concepción de la significación como potencial de valor de verdad Frege ha unido una concepción teórico-objetiva. Por eso he contrapuesto mi interpretación a la autocomprensión de Frege. Entonces, la cuestión es solamente cómo hay que juzgar objetivamente esta segunda "idea directriz" de Frege. ¿A qué resultados llega Dummett?

Refiriéndose a la significación de las oraciones enunciativas, él declara que en éstas llegan las dos "ideas directrices" a un "grave conflicto" (186), que "la asimilación de las oraciones a los nombres propios tuvo un efecto fatal sobre la teoría de la significación de Frege" (184). Y que en realidad no es de ninguna manera comprensible que las oraciones tengan una significación cuando se entiende bajo significación de una expresión su referente, sino sólo cuando se entiende bajo la significación el papel semántico (180 s.). Así es. Y entonces tiene un efecto curioso que Dummett declare en la crítica a mi interpretación que la ventaja que yo reclamo de que entonces la asimilación de las oraciones a los nombres propios se muestra

como innecesaria, no es una ventaja específica de mi explicación, ya que la misma resulta de su explicación (200). Ella sólo ha resultado de su explicación porque él ha interpretado en este contexto la significación de la oración exclusivamente como un papel semántico, o sea, porque su explicación es idéntica a la mía. ¿Dónde queda, entonces, la idea directriz supuestamente imprescindible de la "relación del nombre-portador como prototipo"?

¿Cómo son las cosas en Dummett con respecto a los predicados? La "idea directriz de la relación del nombre-portador como prototipo" hace necesario que haya algo con lo cual el predicado esté en una relación "análoga" a aquella en que el nombre está con su portador (207). El inconveniente de esta interpretación es que queda abierto hasta *dónde* debe alcanzar la analogía para demostrar que el predicado tiene un referente. Una reflexión del tipo de la que hace Dummett en el capítulo 7 de su libro falta en Frege por completo. Dummet intenta primeramente mostrar que tiene sentido cuantificar al respecto de predicados. Pero ¿cómo puede ser decisiva la posibilidad de cuantificación para la pregunta de si las expresiones de un determinado tipo tienen referentes y no, por ejemplo, también la pregunta de si estas expresiones deben ser vinculadas al signo de identidad? Aquí tiene Dummett un objetivo indeterminado de comprobación. Lo que tiene que ser comprobado es que los conceptos ciertamente no son objetos pero que tienen que ser algo semejante a objetos y queda dejada a la fantasía hasta dónde alcanza la semejanza.

Finalmente, Dummett mismo refiere a la siguiente diferencia: entender el sentido de un nombre significa tener un criterio por medio del cual se reconoce el referente del nombre; entender el sentido de un predicado no significa, sin embargo, tener un criterio para reconocer *su referente* —el concepto— sino tener un criterio para reconocer a qué *objetos corresponde* el predicado (229). Dummett infiere de esto que "justo por esta razón el discurso de Frege sobre la referencia en el caso de expresiones incompletas resulta finalmente injustificado" (243). Pero Frege no ha hablado de referencia sino sólo de significación y en ninguna parte ha dicho que las significaciones de los predicados tienen que ser entendidas como cuasi objetos. Entonces, mientras Dummett rechaza en las oraciones la relación con los objetos afirmada por Frege, le impone en los

predicados una cuasi relación al objeto de la que Frege no habla de ninguna manera, para luego constatar que no se la puede justificar.

Entonces, en ambos casos no queda nada de la "idea directriz de la relación nombre-portador como prototipo". Y así el núcleo de la crítica justificada de Dummett a mi interpretación se reduce a la indicación de que la interpretación de la significación de las expresiones como potencial de valor de verdad sólo puede constituir el marco y especialmente que de ello no se infiere que la significación de un nombre sea un objeto. En cambio, se muestra como insostenible la afirmación de que la relación del nombre a un objeto pueda ser interpretada como prototipo para la comprensión de la significación de otros tipos de expresión.

Notas

[1] "Ausführungen über Sinn und Bedeutung" (ASB), p. 135. En el mismo manuscrito Frege llega hasta a considerar errada la expresión "la significación" cuando se la aplica a términos conceptuales, porque el artículo definido sugiere que el predicado tendría que designar algo (p.133).

[2] Le debo esta propuesta y otras indicaciones para este artículo a J.L.H. Thomas de All Souls College, Oxford.

[3] W. y M. Kneale, *The Development of Logic*, pp. 576 s.

[4] A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, pp. 23-25.

[5] Carnap da esta respuesta en su libro *Meaning and Necessity* al que este artículo le debe mucho.

[6] Dummett me ha hecho la observación de que no es completamente correcto decir que el potencial de valor de verdad *es* el objeto designado. Solamente se puede afirmar que dos nombres que designan el mismo objeto tienen el mismo potencial de valor de verdad. Por eso, sería mejor decir que el potencial de valor de verdad de un nombre es su relación con el objeto y no el objeto designado mismo.

[7] Ver: SB, especialmente pp. 134 s. [18].

[8] La característica de los predicados así definida es llamada "Característica Z" por Montgomery Furth en su artículo "Two Types of Denotation" (*Studies in Logical Theory*, comp. por N. Rescher, Oxford 1968, pp. 9-45). La opinión de Furth es que "el problema está en si el tener la característica Z consiste en algo como tener una denotación". (p. 31). Sin embargo, Frege no hizo uso de la palabra "denotación" y la palabra usada por él no obliga a plantear una subsecuente pregunta de este tipo. Las analogías que Furth registra entre lo que él llama dos tipos de denotación son precisamente aquellas que existen entre nombres y predicados en tanto que ambos tienen un potencial de valor de verdad.

[9] ASB, p. 133.

[10] Aquí se ve el significado no técnico de "Bedeutung" en el sentido de "importancia".

[11] Por otro lado, se podría ver en la aclaración de Frege un punto débil en tanto que los nombres pueden aparecer de modo intensional en determinados contextos que no son oraciones nominalizadas, como, por ejemplo, en "*a* es considerado diferente de *b*". Una tal oración puede, sin embargo, transformarse siempre en una oración de la cual una parte es una oración nominalizada. De nuevo, la aclaración de Frege resulta más esclarecedora, aunque más complicada que la versión usual, ya que muestra la razón de la intensionalidad de expresiones: parece que la intensionalidad tiene que ver con la intencionalidad que se encuentra primariamente en modos de conciencia proposicionales y que estos están dirigidos a aquello que es expresado por las oraciones nominalizadas.

7

El concepto de verdad en Aristóteles

Van a ser tratados temáticamente los conceptos "verdadero" y "falso" en *Metaf.* V,7; V,29; VI,4 y IX,10. También son especialmente importantes *De Anima* II 6, III 6; *De Interpr.* I; *Etica a Nicom.* VI 2-3. En el catálogo de los conceptos fundamentales en *Metaf.* V no aparece el de verdad y, en cambio, sí el de lo falso (c.29).

I. Definición de la verdad enunciativa
II. La discusión sobre el concepto de verdad
III. Un concepto adicional de verdad objetiva
IV. Un uso importante no terminológico de "verdad"
V. La significación antropológica de la relación con la verdad

I. Definición de la verdad enunciativa

Aristóteles da una definición de los enunciados verdadero y falso en *Met.* IV 7 (1011 b 26 s.):

> (1) Decir que lo que es, no es, o que lo que no es, es, es falso; en cambio, decir que lo que es, es o que lo que no es, no es, es verdadero.

Esta definición que, modificada, se encuentra también en *Met.* VI,4 y IX,10 tiene su origen en Platón, *Sofist.* 240 y 263 y es la formulación clásica de la así llamada "teoría de la concordancia" pero sin que se utilice una palabra como "concordan-

cia" o "adaequatio". Por esta razón, Brentano ("Über den Begriff der Wahrheit" en el tomo *Wahrheit und Evidenz*) y Tarski (cfr.: "The Semantic Conception of Truth" en: Feigl-Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*), vuelven a ella, sin utilizar la fórmula tradicional (*"adaequatio rei et intellectus"*). Tarski llega así a una fórmula que asimilada en lo posible a la definición aristotélica, dice:

> (2) "p" es verdadero cuando p; "p" es falso cuando no p ("p" corresponde a un enunciado cualquiera).

Como en esta fórmula se formaliza aun más la definición aristotélica, puede servirnos de norma para su caracterización. Antes hay que tener en cuenta que Aristóteles vuelve a dar su definición en otros lugares (VI 4, IX 10) más o menos así (1027 b 20):

> (3) un enunciado es verdadero cuando afirma lo unido y niega lo separado, mientras que el enunciado falso hace lo contrario con respecto a esta división.

Aquí es reemplazada la expresión "lo que es" (*to on*) de la fórmula original (1) por "lo unido" y "lo que no es" (*to mè on*) por "lo separado" (ejemplo de lo "unido": luna y redonda, de lo "separado": luna y cuadrada). Indudablemente, para Aristóteles (1) y (3) son equivalentes, o sea, un enunciado afirmativo (verdadero o falso) es para él siempre una "unión" (por ejemplo: "la luna es redonda") y un enunciado negativo (verdadero o falso) es siempre una "separación" (por ejemplo: "la luna no es cuadrada", "la luna no es redonda"). En otras palabras: Aristóteles concibe su definición sólo para enunciados *predicativos*. La razón es simplemente que no tiene en cuenta la posibilidad de otros enunciados (sobre todo la concatenación de enunciados). Desde el punto de vista histórico, hay aquí ya una conquista esencial que tiene su origen en el *Sofista* de Platón y es la intelección de que una construcción que puede ser verdadera o falsa, debe ser *por lo menos* predicativa, o sea, "sintética" o "dierética" (*De interpr.* c.I). Pero la limitación a los enunciados predicativos puede ser fácilmente suprimida en conexión con (1), si se la formula así:

(4) un enunciado es verdadero cuando es afirmativo y éste es el caso (en griego se podría decir: *ei houtos echei*) o cuando es negativo y éste no es el caso; es falso, cuando es afirmativo y éste no es el caso o cuando es negativo y éste es el caso.

La fórmula de Tarski (2) se diferencia de esta definición por una mayor formalización que ya no distingue entre enunciados positivos y negativos. Sin duda, esto es posible, pero surge la pregunta de si con ello no se pierde algo (?).

Hay que tener en cuenta todavía que la objeción justificada contra la fórmula de Tarski, de que con ella "no se dice absolutamente nada", vale igualmente contra la definición aristotélica.

II. La discusión sobre el concepto de verdad

Aristóteles lleva a cabo la discusión propiamente dicha sobre el concepto de verdad en conexión con el problema del ser y de modo que comienza a tratar la cuestión del ser distinguiendo en *Met.* V,7 diferentes significados en los que empleamos las palabras "es" y "no es". Entre otras cosas, observa (1017 a 31 ss.) que con la palabra "es" podemos expresar que un enunciado es verdadero y con "no es" que es falso, y esto independientemente de si el enunciado mismo afirma o niega. La versión griega en la que Aristóteles muestra esto (anteponiendo *esti* o *ouk esti* al enunciado) no se puede traducir exactamente a un lenguaje moderno, pero se logra una traducción bastante aproximada si se anteponen al enunciado las palabras "es (no es) el caso que" o "es (no es) así que". Entonces, en vez de decir "que S es p es verdadero (falso)" podemos decir "es (no es) el caso que S es p". Interpretando podemos añadir: en vez de decir que un enunciado es verdadero podemos expresar acentuándolo que participamos en su posición (aunque ella misma sea negativa), porque ella formula una pretensión de verdad; y, en vez de decir, que es falso, podemos negar su posición porque negamos su pretensión de verdad.

Si nos quedamos aquí pareciera que con estos "es" y "no es" (en el sentido de "es verdadero (falso) que...") sólo formulamos *enunciados* que, aunque hablan del ente, no son ellos mismos

entes. Por eso, en VI, 4, donde quiere precisar más este significado del "es", Aristóteles llega de inmediato al resultado de que aquí no se trata en modo alguno de un verdadero carácter del ser, sino sólo de un carácter de la *diánoia* (que es la portadora del enunciado). Por eso, excluye de la investigación ontológica principal (*aphetéon*) este sentido del ser que había propuesto.

Entonces, por lo visto sólo debemos conceder relevancia ontológica a este "es" = "es verdadero" cuando no sólo se trata de una expresión que podemos aplicar adicionalmente *a* enunciados (para calificarlos como verdaderos), sino cuando también podemos entender *todo* "es" (o "no es") que aparece *en* los enunciados como un "es verdadero" (o "es falso"). La conexión con este paso decisivo de Aristóteles se da por el hecho de que para calificar de verdadero o falso un enunciado no hace ninguna falta *anteponer* un *esti* (o *ouk esti*) —en alemán [o español]: "es el caso que"— al enunciado; más bien, se puede repetir simplemente el enunciado afirmando o negando. En vez de decir: "no es el caso (= es falso) que la luna sea cuadrada", podemos decir: "la luna *no* es cuadrada".

Pero en *Met.* IX,10, donde retoma la pregunta por la relevancia ontológica del "es" = "es verdadero", Aristóteles avanza un paso más con respecto a VI, 4. De lo anterior bien se puede inferir que ciertamente podemos comprender *todo* "es" y "no es" del enunciado mismo como "es verdad que... " o "es falso que... ", pero que, efectivamente, sólo *podemos*. Y parece que con ello nos referimos implícitamente siempre a un enunciado ya antes efectuado. Que el "es" y "no es" del enunciado a los que nos referimos signifiquen de antemano "ser en el sentido de la verdad o no ser en el sentido de la falsedad" (1027 b 19) no queda dicho con esto y tampoco es nada claro qué podría querer decir un tal "ser en el sentido de la verdad". En el caso de la enunciación esto era claro: allá la verdad tenía más o menos el sentido de "concordancia con la cosa"; pero ¿qué va a significar que digamos de la cosa misma que es verdadera?

Aquí hay que prestar atención precisamente a aquello que lleva a Arisóteles en IX,10 a dar el nuevo paso (1051 b 6 s.): "No porque creemos verdaderamente que eres blanco, eres blanco, sino porque eres blanco, quienes afirmamos eso, deci-

mos la verdad." Con esto muestra lo faltante en la discusión anterior. Debido a que se lo caracterizó como verdadero o falso, el enunciado fue referido en determinada manera al ser o no ser. Con razón se había afirmado en VI,4 que la verdad era sólo una determinación del enunciado y así de la *diánoia*, pero el sentido del ser o no ser a los que con ello se refería el enunciado, había quedado abierto o parecía ser todavía el "ente en el sentido de las categorías" (véase: 1027 b 31 s.). Pero este ente abarca sólo los *contenidos* que son unidos o separados en el enunciado; su mismo estar unidos o separados es, de acuerdo a VI,4, un ingrediente de la *diánoia* (1027 b 29 s.). Aristóteles debe haber encontrado posteriormente esta idea como insatisfactoria: si la síntesis en el pensar es verdadera por corresponder al estar unidos, ese estar unidos no puede, por su parte, ser producto del pensar. El estar unidos debe, por eso, ser visto como un sentido propio del ser, al lado del "ser en el sentido de las categorías". Este sentido "copulativo" del ser (ser unido = ser uno) es denominado entonces por Aristóteles "ser en el sentido de la verdad" (*on hos alethes*). Sin embargo, no es que el ser mismo haya de ser entendido como ser verdadero; "verdadero" sigue siendo un carácter de la *diánoia*. "Ser en el sentido de la verdad" es *denominado* simplemente aquel ser que es al mismo tiempo el correlato específico del enunciado verdadero positivo y su *sentido* está en su ser unido (ser uno); y el sentido del correspondiente no ser de la cosa, qua *pseudos,* está en el no ser uno, en el estar separado (ver también 1024 b 17 s.). Desde un punto de vista crítico, aquí hay que tener en cuenta también que cuando habla de la verdad de las "cosas" en su expresa discusión sobre la verdad, Aristóteles no alude al carácter de las cosas como aquello posible a que se ajustan los enunciados (él no reflexiona sobre un tal carácter) sino que la "verdad" de la cosa es su momento sintético, por lo que igualmente se puede hablar de la "falsedad de la cosa". La verdad y la falsedad de la cosa no son simplemente correlatos de los enunciados verdadero y falso, sino del enunciado verdadero afirmativo y del enunciado falso afirmativo. En este sentido debe entenderse la tesis: "así como son las cosas con relación al ser, lo son con relación a la verdad" (993 b 30). La totalidad del ser copulativo y la totalidad de los enunciados verdaderos positivos corresponden una a otra, lo mismo que la totalidad del no ser y la de los enunciados falsos positivos. El sentido

genuino de todo enunciado negativo, según esta concepción, tiene que ser que ese enunciado declara algo como falso. Por eso, la realidad misma es puramente positiva. Lo que se confirma en 1024 b 25, donde Aristóteles denomina el "no estar unidos" precisamente como no existencia: que S y P no están unidos quiere decir justamente que el estado de cosas S-P no existe.

Pero que, sin embargo, hay una conexión esencial entre verdad y falsedad del enunciado y las así llamadas verdad y falsedad (unidad o no unidad) de la cosa, es mostrado por Aristóteles en IX, 10 al considerar que el *grado* de unidad es constitutivo del carácter de verdad o falsedad del correspondiente enunciado y viceversa.

Aquí entra en juego la especial particularidad del concepto de verdad aristotélico (y platónico y, quizás en general, griego) que consiste en que la verdad de un enunciado sobre algo transitorio es, ella misma, transitoria y se convierte en falsedad en el momento en que la cosa cambia (ver 1051 b 13 ss., 1139 b 21 s., *Anal. post.* A 33). Por eso, según la concepción platónico-aristotélica, no puede haber un saber (= opinión ratificada como verdadera) de algo transitorio individual. La razón externa de esto es que los griegos entendían los enunciados sin indicación temporal objetiva implícita (por ejemplo, "estás sentado (ahora)" se convierte en falso en el momento siguiente si no se lo entiende en el sentido de "estás sentado tal y tal día a tal y tal hora"). Posiblemente la razón profunda es que tales estados de cosas intemporales, independientes del transcurrir del ente, a los que puede volver siempre el sujeto libre, eran impensables antes de la constitución de una verdadera subjetividad. (Habrá que seguir viendo en el helenismo el desarrollo de este problema). Debido a esta concepción del enunciado y su verdad puede Aristóteles en IX,10 coordinar dos modos de relación a la verdad con dos grados de "ser en el sentido de la verdad" (unidad): si la unidad es casual, la correspondiente opinión es una vez verdadera y otra vez falsa, o sea, no se la puede ratificar; por eso, es sólo *doxa*. Si la unidad (o no unidad) es necesaria, la opinión es para siempre o verdadera o falsa y esto no es todavía saber (*epistéme*) pero sí la condición necesaria del saber.

Esta distinción de diferentes grados de relación veritativa de acuerdo a la unidad de la cosa conduce, entonces, de por sí

a un grado todavía más alto (1051 b 17 ss.). Pues hay una unidad cuya necesidad consiste no sólo en que los dos miembros están indisolublemente unidos, sino que no hay varios miembros: la necesidad de lo simple (ver 1015 b 11 s.). Simple en este sentido, es, en todo enunciado, cada uno de los dos miembros que se unen (simples con relación a este enunciado aun cuando en sí son todavía compuestos; para concebir sintéticamente el enunciado tengo que concebir simplemente los miembros, 1051 b 20-26), pero simples en sí son las "substancias simples". Entonces, mientras en el caso de lo compuesto necesariamente, *cuando* se ha concebido la verdad, lo falso está excluido, en el caso de lo simple, lo falso no es pensable, como no lo es un no ser. A pesar de que a esta verdad no se le opone ninguna falsedad, Aristóteles sigue aferrado al concepto de verdad. El "ser en el sentido de la verdad" es aquí el ser simple, y la verdad (que aquí vuelve a ser diferenciada del "ser en el sentido de la verdad") es el sencillo contacto (*thigein*, 1051 b 24) de esto simple. Al mismo tiempo, del otro lado del pensar discursivo, en la percepción (*aisthesis*), en tanto que ella no interpreta lo percibido sino que lo adopta sencillamente como dado, se da un correspondiente hecho simple; también aquí habla Aristóteles de una verdad en la que la posibilidad de lo falso está excluida (418 a 12 ss.). (Heidegger creyó encontrar en esta teoría una confirmación de su concepción de que para los griegos la verdad como "desocultación" no era entendida esencialmente a partir de la oposición con lo falso; pero precisamente esta verdad que excluye en el más alto sentido toda falsedad, se llama justamente "verdad" porque se opone de tal manera a la falsedad que ésta ya no es de ninguna manera posible.)

Si resumimos la discusión del concepto aristotélico de verdad en IX, 10, vemos que ella (lo que en en la mayoría de los casos no ha sido distinguido claramente en la literatura) ha abierto una brecha desde dos lados en el concepto de verdad enunciativa: 1) dentro del ámbito del enunciado mismo en dirección al correlato del enunciado (pero aquí Aristóteles es tan cuidadoso terminológicamente que no se puede hablar de una verdadera ampliación del concepto de verdad, como tampoco de un "concepto ontológico de verdad"), 2) en la transición de la *diánoia* al simple concebir dado en el *nous* y en la *aisthesis*. Esta es una verdadera ampliación que, sin embargo, Aristóteles

ha tomado de la tradición parmenidiana y que vamos a seguir hasta allá en sentido inverso. Ella ya no reproduce un hecho que tenga una correspondencia en el uso cotidiano de la palabra "verdadero", y tampoco resulta sin más de la definición formal que da Aristóteles inicialmente. A pesar de eso parece justificada pues, cuando la desformalizamos, quiere decir aproximadamente: verdadero es un proceder que concibe la cosa correspondiendo a ella y que, si la cosa no puede ser de ninguna otra manera, se da *eo ipso* simplemente al concebirla.

Importante es todavía la pregunta por el llamado "portador de la verdad", que Aristóteles no discute expresamente. En la definición inicial se habla de "decir" (*legein*) y después del correspondiente proceder psíquico (*oiesthai, diánoia*). Como para Platón (*Teet.* 189 e, *Sofist.* 264 a), para Aristóteles corresponden el *logos* externo y el interno (= *diánoia*), y el primado lo tiene el interno (*De interpr.* 1). Entonces, un *logos* es verdadero cuando es la expresión de un pensar verdadero. La diánoia (o —en la simple— el *nous)* es el primario portador de la verdad.

> Naturalmente, alguien puede tener un verdadero pensamiento sin saber que es verdadero; el pensar no se convierte en verdadero por llegar al inmediato presente de la cosa (esta idea falsa es insinuada por la fórmula tradicional de la adaequatio); este es el caso sólo en el simple *nous*, sencillamente porque no hay ninguna otra relación con la cosa.

III. Un concepto adicional de verdad objetiva

En V, 29, donde se distinguen los diferentes significados de *pseudos,* se habla de *dos* modos de "falsedad de la cosa" (*pragma pseudos*); el primero es el expuesto antes de acuerdo a IX, 10. El segundo es determinado así (1024 b 21): "lo que ciertamente es, pero que de por sí no aparece como es o aparece como algo que no es, como los signos o los sueños". A este significado pertenecen también los conocidos ejemplos de "oro falso" y "amigo falso". Aristóteles no da ninguna aclaración sobre la relación en que está esto falso con lo falso del enunciado (lo vamos a encontrar más tarde en Tomás de Aquino). Tampoco da el concepto de verdad correspondiente a ninguno de estos sig-

nificados de lo falso, lo que, sin embargo, es fácil de completar. Y, sin duda, este discurso del oro "verdadero" y "falso" corresponde a la comprensión prefilosófica de estas palabras.

IV. Un importante uso no terminológico de "verdad"

En Aristóteles hay un uso no terminológico de verdad en enunciados como: "buscaban también la verdad y la naturaleza de los entes" (191 a 25, ver también: 983 b 1, 993 a 30 ss. y otros; ver el Indice de Bonitz). Especialmente instructivo es el pasaje 1279 b 15: "es la tarea del científico (en contraste con la del práctico)... no dejar nada afuera, sino mostrar (toda) la verdad con respecto a cada objeto". ¿Qué quiere decir aquí "verdad"? En 993 b 22 dice Aristóteles: *to pos echei*, lo "que pasa". Esto parece corresponder a la definición de la verdad enunciativa: un enunciado es verdadero cuando dice lo que pasa. Pero la definición actual va más allá: si buscamos la "verdad del ente", no sólo buscamos enunciados que digan cada uno más o menos lo que pasa, sino que preguntamos directamente lo que pasa con el ente y esto puede no conocerse durante largo tiempo, aunque tengamos ya muchos enunciados verdaderos que se refieren a este ente. Aquí se trata de un concepto de verdad corriente en el lenguaje cotidiano (ya en Homero: *pasan aletheian kataléxon*, pero también en todos los lenguajes modernos y siempre en la forma del sustantivo abstracto), pero que ya no es tematizado expresamente por Aristóteles y que en realidad no podía ser tematizado por él. Es el de la verdad de la cosa y no del enunciado, pero naturalmente de la cosa como es dada en el ámbito del enunciado: el enunciado normalmente no está referido al puro sector al que corresponde cuando es verdadero sino de por sí a una verdad que alcanza más allá de lo que puede ser enunciado en el enunciado singular y que sirve como regulativo de su relevancia (relevancia del enunciado verdadero para la verdad de la cosa). A diferencia de la verdad prelógica (*noetica*) tematizada por Aristóteles que es más sencilla que la verdad enunciativa, esta verdad, en cierta manera hiperlógica (que sobrepasa los

enunciados singulares) es más compleja que la verdad enunciativa.

V. La importancia antropológica de la relación con la verdad

Para la relación psíquica en cuyo ámbito existe la diferencia entre verdadero y falso (*diánoia*), la verdad es el *télos* (993 b 20 s., 1139 a 27 ss.); en ella se cumple su función (*ergon*). En este sentido, lo verdadero representa la particular aptitud (*to eu*) de la *diánoia* y lo falso su inaptitud (*loc.cit.*). De manera excelente esto vale también cuando la verdad de que se trata es la del *agathon* (= lo querido finalmente) de la propia *praxis* (*loc.cit.*). El problema de la ética tiene que ver con la diferenciación entre lo verdaderamente querido (*to kath aletheian bouletón*) y lo aparentemente querido (*Etic. Nicom.* III 6). Según la doctrina aristotélica, esto sólo es posible cuando la reflexión correcta ya está dirigida por la actitud correcta de la voluntad (de la *orexis*) (*Etic. Nicom.* VI 2, 13). Hay, entonces, una verdad que no es accesible en una reflexión sin dirección.

Si se trata de una relación psíquica en cuyo ámbito hay la diferencia entre lo verdadero y lo falso en tales condiciones (*hexis*) que esa relación no sólo llega a la verdad fácticamente (eventualmente por casualidad), sino que lleva en sí la garantía de verdad, Aristóteles habla de una *areté dianoetiké* (*Etic. Nicom.* VI 2-3). Una tal *areté* sólo es posible en el campo de lo perecedero como sensatez práctica o poiética (*phronesis* y *téchne*); el comportamiento puramente teórico es *doxa* en el campo de lo perecedero, o sea, no está garantizado (1139 b 17 s.), por eso sólo alcanza su areté en lo imperecedero (*epistéme, nous, sophía*). Aquí hay dos cosas importantes para el concepto de verdad: primero, la distinción entre diferentes *grados* de verdad (1139 b 13) también cuando la falsedad ya ha sido excluida: puesto que sólo conocemos la verdad por medio de la fundamentación (993 b 23), la verdad más alta es, en cada caso, la de los principios (por eso *nous* y *sophía* son más altas que *epistéme,* y *phronesis* es más alta que *téchne*), además el carácter de verdad de lo imperecedero es más alto que el de lo perecedero (por eso es la *sophía* —la *areté* de la parte

teórica— más alta que la *phronesis*). Segundo, hay modos de la relación de verdad que no se pueden reducir uno al otro; entonces, en especial la relación de la praxis con la verdad no es un elemento teórico dentro de la praxis, sino es irreducible a la relación teórica con la verdad.

8

Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico

¿Tiene la filosofía un método? Si vamos a ver en la historia de la filosofía o también en la época presente declaraciones al respecto, no encontramos mucho acerca de esta pregunta. Quizás esto se debe a que en la filosofía se buscan siempre nuevos horizontes. Por eso, no se cree que sea bueno meterse anticipadamente en el corset de un método. Por otra parte, hay que aceptar entonces la particular falta de transparencia de la propia actividad. Así que tendría que ser posible reflexionar sobre el proceder filosófico de modo tan provisional, como lo es siempre el proceder mismo. Aquí quisiera hacer algunas reflexiones sobre la manera en que se podría acometer la cuestión desde la perspectiva de la filosofía analítica.

La pregunta por el método de la filosofía presupone, claro está, una idea determinada de lo que es filosofía y esto ya podría parecer demasiado pretencioso y llevar a controversias. No obstante, creo que se pueden nombrar dos aspectos que, aunque nunca exclusivamente, desde Sócrates y Platón han sido ampliamente constitutivos de la filosofía y de su diferencia con respecto a las ciencias. En primer lugar, la filosofía ha tenido que ver siempre con la aclaración de conceptos. Como ejemplos clásicos puedo referir a los diálogos platónicos, a la metafísica aristotélica y a la lógica de Hegel. A diferencia de las ciencias que se orientan por hipótesis, las más de las veces generalizantes, sobre el mundo, estas aclaraciones de conceptos no tienen un carácter simplemente secundario y preparatorio.

En segundo lugar, la filosofía siempre ha tenido que ver con el "todo" —la totalidad—; no sólo con la totalidad de los entes o de los objetos, sino con la totalidad de nuestro comprender.

Si se toman juntos estos dos aspectos, resulta del segundo cuáles son los conceptos particulares que la filosofía quisiera aclarar. Al contrario de los conceptos "empíricos", son los conceptos que pertenecen a la totalidad de nuestro comprender. Siguiendo a Kant, podemos diferenciar entre las preguntas empíricas de las ciencias y los conceptos que pertenecen a la "condición de posibilidad" de la experiencia. Resulta entonces fácil ver la experiencia científica enclavada en la totalidad de la experiencia precientífica. Para esta totalidad, Husserl introdujo el término "mundo cotidiano". Los conceptos por los que se interesa la filosofía serían, entonces, los que son constitutivos del mundo cotidiano como tal, o sea, los mismos que son constitutivos de nuestra comprensión en total, aquellos que, no importa lo que comprendamos, "ya siempre" tenemos que comprender.

Con todo, esta aclaración es particularmente vaga. Se puede dudar de que ella suministre un criterio para diferenciar los conceptos filosóficos de los empíricos. Esto es evidente cuando intentamos dar ejemplos. Siguiendo a Kant podríamos comenzar diciendo: todas las experiencias que hacemos, las hacemos en el *espacio* y en el *tiempo*. Y podríamos continuar: comprendemos también lo que significa que algo tiene *existencia* en el espacio y en el tiempo; tenemos un concepto de los *objetos* que existen así. Podríamos luego proseguir en diferentes direcciones; por ejemplo: sobre los objetos nos formamos *opiniones*; comprendemos lo que significa que una opinión es *verdadera* o *falsa*; tenemos un *lenguaje* que tiene una determinada estructura; *juzgamos*, *afirmamos*, *preguntamos;* también *queremos* y *deseamos*; *obramos* y *reflexionamos*; comprendemos además lo que significa hablar con *otros* y especialmente, por ejemplo, *pedir* algo a alguien o *prometer* algo a alguien.

¿No tenemos que vacilar aquí? ¿Pertenece el concepto de prometer a los conceptos filosóficos? Según lo dicho, esto querría decir que este concepto es constitutivo de nuestro comprender total. ¿Es así que sin este concepto no podemos comprendernos? Evidentemente, esto depende de la amplitud en que entendamos el "nosotros" en este "nos".

Ahora bien, se podría proponer que, como Kant, se designaran los conceptos filosóficos como conceptos "dados a priori"

(*Crít. de la Razón Pura*, B 756). A decir verdad, tampoco este criterio podría eliminar en un caso particular la inseguridad sobre si un concepto como el de prometer tendría que incluirse o no entre los conceptos filosóficos. Además, el concepto del a priori podría prejuzgar determinados aspectos que no son evidentes. Sobre esto volveremos. Pero puesto que para mí se trata en primer lugar sólo de lograr un cierto acuerdo sobre los criterios que desde Sócrates han sido profundamente determinantes en la historia de la filosofía, me parece provechoso el punto de vista de lo dado a priori. La relación con lo dicho anteriormente sería que aquellos conceptos que condicionan nuestra comprensión en total son, al mismo tiempo, aquellos de los cuales tiene sentido decir que son dados a priori. Con esto parecería que sólo he ido a buscar lo que ya antes había supuesto al contrastar estos conceptos con los dados empíricamente.

Con el concepto del a priori ha estado siempre conectado el de necesidad. Este aspecto de la necesidad también lo había supuesto cuando establecí como criterio de si un concepto pertenece a los conceptos filosóficos, la pregunta si *podemos* pensarnos o pensar nuestra comprensión sin ese concepto. Los conceptos dados a priori parecen ser aquellos que son *indispensables* para nuestra comprensión.

Ahora puedo dar un primer paso hacia la pregunta por el método filosófico recordando lo dicho por San Agustín sobre el tiempo, a lo que también Wittgenstein se refiere en sus *Investigaciones filosóficas* (§ 89): "¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; cuando quiero explicárselo a alguien que me lo pregunta, no lo sé" (*Confesiones* XI, 14). Lo mismo parece ser válido también para todos los demás conceptos dados a priori, pero no para los conceptos empíricos. De todos los conceptos empíricos parece ser característico, primero, que alguien puede también no tenerlos, o sea, que no sabe a lo que aluden las palabras correspondientes, y, segundo, que cuando lo sabe también puede siempre explicarlo sin más. Por ejemplo, no sé a lo que alude la palabra que nombra el color "sepia"; sé, claro está, que existe ese concepto pero no lo conozco; no podría reconocer algo que tuviera el color sepia. Sin embargo, quien tiene ese concepto, o sea, quien puede reconocer ese color, puede también explicárselo a alguien. Esto no depende de la particularidad de que se trata de algo reconocible

directamente en la percepción. También quien sabe lo que es el ajedrez puede explicárselo a otro. O tomemos un concepto científico como el de oro. Lo que es el oro no se puede explicar presentándolo a la percepción. El oro tiene una estructura; sólo posee el concepto quien conoce las conexiones sistemáticas y causales. Pero cuando alguien posee el concepto, lo que significa que puede emplearlo, puede también, cuando se le pregunta, contestar sin más. Lo contrario sucede con el concepto de tiempo y lo mismo con los otros conceptos enumerados atrás. Entendemos lo aludido con "tiempo", podemos emplear sin más correctamente los conceptos de ser antes o después a los que refiere esta palabra, pero cuando tenemos que aclararla no podemos contestar sin más.

La particularidad a la que se ha referido San Agustín no se basa naturalmente en una paradoja, o sea, en que se puede a la vez saber y no saber. Pues la palabra "saber" es utilizada por San Agustín de manera ambigua. En el primer sentido, saber quiere decir: conocer, comprender, o sea, poder utilizar la palabra correspondiente. En el segundo sentido, saber significa: poder dar cuenta, poder aclarar. La dificultad sobre la que San Agustín ha querido llamar la atención consiste en que parece sorprendente, desde la perspectiva de nuestros conceptos corrientes, empíricos, que haya conceptos que entendemos pero que no podemos aclarar sin más, de manera que sea necesario para esto una investigación particular, justo la específicamente filosófica.

El primer filósofo que llamó la atención sobre esta dificultad fue Sócrates, o sea, el temprano Platón; ahí se pregunta por algo que evidentemente "ya" sabemos (o sea, justamente a priori) y que evidentemente no podemos explicar sólo porque se nos ha vuelto demasiado evidente. Desde entonces es claro que estos curiosos conceptos sólo se pueden aclarar en la reflexión, en la reflexión sobre aquello que nos es ya dado.

Ahora puedo ir a la pregunta por el método filosófico. De acuerdo a como se concibe lo que en nuestra comprensión nos es "ya dado", se tiene que diferenciar la comprensión de la reflexión, del método filosófico. Si se deja fuera el método cuasi deductivo, constructivo, como lo encontramos en el tardío Platón y en el Idealismo alemán, se han dado dos respuestas a esta pregunta. La primera, ya preformada en Platón y desarrollada en su mayor intensidad por Husserl es la de la intui-

ción. Los conceptos dados a priori son comprendidos, como todos los conceptos, como esencias que tienen que ser vistas interiormente. Pero, en primer lugar, nunca se ha logrado mostrar cómo se le puede dar sentido a esta metáfora de la intuición intelectual ni cómo se puede llevar a cabo ese ver interior. Segundo, aun cuando algo así se diera, no sería comunicable intersubjetivamente. Para la filosofía como una empresa comunicativa, el método intuitivo no tendría, entonces, ningún valor.

La única alternativa parece la lingüístico-analítica, así como ha sido desarrollada especialmente por Wittgenstein. Ella parte de que todo concepto es un modo de utilización de una expresión lingüística. Los dos modos de saber que San Agustín tiene a la vista tienen, entonces, el sentido que ya hemos anticipado: el primero es la capacidad de emplear correctamente la expresión correspondiente; el segundo es la capacidad de explicar a otro su modo de utilización. Al indicar cómo le aclararía un término conceptual a alguien que todavía no lo conoce y que no dispone del correspondiente en otro idioma, me doy cuenta yo mismo y hago caer en cuenta a otros de lo que "ya siempre" sabíamos pero no explícitamente cuando empleábamos sin más la palabra. La explicación sólo puede considerarse lograda cuando conseguimos que aquel a quien le explicamos la palabra la utilice correctamente debido a la aclaración.

En el caso especial del concepto de tiempo, describe Wittgenstein en *Das Braune Buch*, p. 151 ss. ejemplos por medio de los cuales se le pueden explicar a un niño las palabras "antes" y "después", lo mismo que la serie de palabras "ahora", "venidero", "pasado". La cuestión de cómo se le podrían enseñar estas palabras a un niño no se basa en un interés especial en la psicología didáctica y además es igual si los niños efectivamente aprenden estas palabras justamente así. Los niños en estos ejemplos lingüísticos representan simplemente a alguien que no tiene todavía estos conceptos. Por lo demás, los niños naturalmente sólo pueden aprender, por ejemplo, verbos (palabras que expresan conceptos temporales) cuando ya tienen la capacidad para ello, pero esto no significa que esa capacidad consista en una conciencia temporal interna. Análogamente, un niño sólo puede aprender a contar en una determinada edad, pero esto no significa que tenga una conciencia numérica prelingüística, o sea, un concepto correspondiente no lingüístico.

Esta idea de un método filosófico en el que la aclaración de los conceptos consiste en una explicación de la utilización de expresiones lingüísticas es considerada entre filósofos no analíticos como una concepción superficial de la filosofía. Una primera objeción es que para nosotros no se puede tratar de las puras palabras sino, como dice Husserl, de las cosas mismas. Pero ¿qué se quiere decir aquí con las cosas? Si se tratara de conceptos científicos se justificaría la objeción. Sería efectivamente absurdo querer contestar la pregunta por lo que es el oro diciendo que hay que reflexionar sobre el modo de utilización de la palabra. Aquí es necesario hacer investigaciones empíricas y esto es lo que se quiere decir cuando se exige volver a las cosas mismas. Pero ¿qué sentido podría tener la exigencia análoga en el caso de conceptos dados a priori? Evidentemente una tal exigencia tendría que llevarnos a postular algo intelectual interno análogo a la experiencia, o sea, una experiencia interna y esto es precisamente lo que ha sucedido en Husserl.

Una segunda objeción viene a decir que la filosofía se quedaría atascada en un peculiar conservadurismo si se mantuviera sólo en lo dado previamente en el lenguaje. Pero sería una equivocación pensar que, debido a la concepción analítica, la filosofía estaría sujeta a las casualidades y límites del propio lenguaje. Cuando luego trate sucintamente el carácter hermenéutico de la filosofía analítica se va a mostrar que esta concepción de la filosofía está ampliamente abierta a reconocer el propio lenguaje como relativo y limitado, pero que la instancia en la que esto se puede reconocer es simplemente también lingüística y no puede ser extralingüística.

Otra objeción es que la filosofía así entendida aparentemente se convierte en una parte de la lingüística. La pregunta por cómo se diferencia la semántica filosófica de la semántica lingüística es importante, también independientemente de esta objeción, para hacer resaltar lo específicamente filosófico en esta investigación sobre la importancia lingüística. La diferencia se puede aclarar por medio de los dos aspectos que hemos visto antes como constitutivos del método filosófico en general —se lo entienda o no desde el punto de vista lingüístico-analítico—: primero, que el método filosófico es reflexivo y, segundo, que en él se trata de la clarificación de conceptos. Que la tematización filosófica del lenguaje sea reflexiva hace, ante

todo, que ella tematice el lenguaje que "nosotros" hablamos y no *un* lenguaje que en una actitud objetiva ya encontramos como lenguaje *de una* comunidad lingüística. Característico de una actitud lingüística objetiva es que para ella el propio lenguaje es sólo uno entre otros que puede ser tematizado de la misma manera que éstos. El distintivo de esta semántica objetiva es que ella puede contestar la pregunta por la importancia de las expresiones lingüísticas del lenguaje tematizado en cada caso en un lenguaje —normalmente el propio— que luego funciona como un así llamado metalenguaje. Pero esto significa, entonces, que el teórico del lenguaje ya tiene que disponer del concepto que responde por la palabra que ha de aclarar. Por eso para él no es válido lo que en lo anterior he exigido de una aclaración filosófica de una palabra, es decir, que debe llevarse a cabo de modo que haga comprensible la utilización de la palabra a alguien que todavía no dispone de la palabra o las palabras correspondientes de otra lengua. El regreso de la aclaración de conceptos a la aclaración de palabras, exigida atrás, no tiene entonces el sentido de que ahora la (o alguna) aclaración de palabras venga a tomar el *lugar* de la aclaración de conceptos, sino más bien sigue siendo el concepto lo que tiene que aclararse por medio del modo de utilización de la palabra y este ajuste de la aclaración de la palabra a la aclaración del correspondiente concepto limita de tal manera lo que aquí se tiene a la vista como teoría semántica, que la utilización de un metalenguaje no sería permitida y la aclaración semántica de una palabra del propio lenguaje no puede hacerse, entonces, análogamente a la aclaración semántica de un lenguaje extranjero. El sentido que tiene es simplemente que lo que "ya" se entiende se haga aclarable y así explícito. Luego vamos a ver que también la manera de tematizar palabras de idiomas extranjeros en el modo de acceso reflexivo filosófico se diferencia del modo objetivo de la lingüística.

Otra diferencia entre la semántica filosófica y la lingüística resulta del hecho de que en la filosofía también tienen que inventarse nuevas palabras, o sea, expresiones terminológicas. Esto, naturalmente, podría valer como una objeción contra toda la concepción lingüístico-analítica porque ¿para qué tiene que crear la filosofía nuevas palabras cuando su temática no es independiente del lenguaje? Pero, en primer lugar, los conceptos que son constitutivos de nuestra comprensión lingüística

algunas veces no son captables en palabras sueltas sino en estructuras lingüísticas. Así las palabras "sujeto" y "predicado" han sido invenciones filosóficas que necesitó Aristóteles para tematizar la estructura predicativa de nuestra comprensión.

Hay otra circunstancia tan importante como ésta, que hasta ahora no he tenido en cuenta y es que los conceptos son interdependientes. Esto vale especialmente para aquellos conceptos que se tematizan en la filosofía y con respecto a los cuales partí del supuesto que son constitutivos de nuestra comprensión en su totalidad. Por eso, la utilización de las expresiones lingüísticas correspondientes constituye una estructura reticulada. En efecto, es la aclaración de esta retícula la tarea de la filosofía y, además, para establecer estas relaciones entre los conceptos, la filosofía se ve obligada con frecuencia a construir expresiones artificiales cuya aclaración está sometida luego, claro está, a las mismas condiciones que valen para el resto de las expresiones.

Quizás otra razón para el desdén que encuentra el método lingüístico-analítico es que parece muy sencillo. En realidad, es una empresa extraordinariamente ardua que sólo en raros casos ha dado resultados, en cierto modo, seguros. La razón de esta dificultad está en que sólo excepcionalmente podemos contestar mediante una definición la pregunta por el significado de una de esas palabras por las que la filosofía se interesa. Un ejemplo de un caso simple de este tipo es la explicación que logra Platón en el diálogo *Teetetos* para responder la pregunta por aquello que queremos decir/ mentamos con saber. Según esta explicación, decimos de una persona S que ella sabe p cuando se cumplen tres condiciones: S opina/ cree que p; p es verdad; y S tiene suficientes razones para p. Aunque a Platón mismo le parece insatisfactoria esta respuesta a la que llega al final del diálogo, ella siguió siendo determinante hasta Russell y sólo en el último tiempo ha vuelto a ser cuestionada.[1] En todo caso, Platón tuvo que escribir un diálogo largo para llegar a una respuesta aun en este caso sencillo. Lo que hace que este caso sea tan sencillo y al mismo tiempo parezca tan atípico es que se basa en otro concepto, el de mención/ creencia/ opinión (para el que todavía nadie ha dado una aclaración satisfactoria), que modifica simplemente por medio de dos calificaciones adicionales.

¿Por qué es, en general, tan difícil explicar adecuadamente una palabra filosóficamente relevante? Que yo sólo pueda contestar esta pregunta insatisfactoriamente es en sí un indicio de lo poco que ha prosperado hasta ahora este método filosófico. Los problemas básicos que hay aquí sólo pueden ser reconocidos al continuar con la aclaración de los conceptos individuales.

Un aspecto importante que excluye en general una explicación definitoria es el citado anteriormente: que los conceptos dados a priori representan puntos de unión en una estructura reticular compleja. De ahí que si se quiere dar una explicación adecuada de "moral" hay que tener en cuenta una serie de grupos de palabras como "bueno"/"malo", "debe"/"tiene que", "culpa"/"indignación", etc., que están en una determinada relación unos con otros y que, a su vez, están también en otras relaciones. Naturalmente, se podría dar una definición simple de moral que, luego, podría considerarse como no adecuada y estéril para otros posibles cuestionamientos.

Otra razón de que en la mayoría de los casos las definiciones no sirvan es que aquí llegamos al extremo de que una palabra ya no puede ser explicada por medio de otras palabras. En algunos casos, se puede recurrir a un juego lingüístico, como lo ha mostrado Wittgenstein para "antes" y "después". Sin embargo, en otros casos resulta además el agravante de que esta dificultad se suma a la nombrada anteriormente. ¿A qué nos referimos, por ejemplo, con "identidad"? Podemos esclarecer que la comprensión de "... es lo mismo que... " tiene relación con la comprensión de términos singulares y otras formas lingüísticas de las cuales ninguna es más sencilla que la otra y que aparentemente tienen que ser aprendidas por un niño todas de una vez (*"in one mad scramble"*, como dijo una vez Quine en *Word and Object* § 21).

En el ejemplo de la moral he subrayado el hecho de que esperamos de la explicación propuesta que sea adecuada. Lo mismo vale para todas las demás explicaciones filosóficas de palabras. Sólo cuando una explicación es adecuada puede ser empleada como aclaración. La adecuación se refiere al carácter de verdad que exigimos de las aclaraciones filosóficas. Al hablar así podría parecer que aquí se trata de fenómenos a los que tendría que referirse la adecuación de la aclaración filosófica. Por ejemplo, se podría decir: de una aclaración filosófica

adecuada de "moral" esperamos no tanto que corresponda a la utilización ya existente de esta palabra, sino que corresponda a nuestra "conciencia moral". Con esto se ha abordado algo correcto que al mismo tiempo da lugar a una falsa interpretación. En la adecuación de una explicación filosófica no se trata, en efecto, de acertar precisamente el significado de la palabra correspondiente, y cuando esta palabra (como es el caso, por ejemplo, de "moral") tiene varios matices significativos, podemos estar ampliamente autorizados a excluir determinados matices, justamente para encontrar una explicación que sea lo más adecuada posible a nuestra "conciencia moral". Naturalmente, esta conciencia moral no es algo que tenga un estatus prelingüístico; logramos obtenerla sólo al comprender las otras palabras que pertenecen al ámbito de comprensión de la palabra "moral". Pero entonces, a lo que tenemos que ajustarnos en la aclaración filosófica no es sin restricción a la palabra correspondiente, sino a la comprensión lingüística ya existente. La aclaración filosófica de una palabra es productiva cuando logra esclarecer un rasgo (aspecto) de nuestra verdadera comprensión.

Pero nuestra verdadera comprensión es un hecho empírico. Y entonces, la verdad a que la filosofía aspira es una verdad empírica. Ciertamente, esta verdad tiene que ver con nuestra comprensión total y esta comprensión no es observada sino explicada reflexivamente, pero *nosotros* no es ni una conciencia trascendental ni cualquier otra conciencia premundada, sino una comunidad lingüística que existe empíricamente.

Entonces, ahora tengo que desistir también de la caracterización de los conceptos filosóficos como "dados a priori", que introduje para entroncar con la tradición filosófica. Si la conservara, también los enunciados filosóficos exigirían ser considerados como verdades supraempíricas. Esto implicaría que no hablamos sólo en nombre de nuestra propia comunidad lingüística sino en el de una subjetividad supraempírica.

Introduje el concepto de conceptos dados a priori como criterio fácil de hallar para diferenciar de los empíricos aquellos conceptos que pertenecen a la totalidad de nuestra comprensión. Y si ahora también estos últimos son empíricos en sentido amplio, los primeros podrían ser caracterizados quizás como conceptos que son para nosotros contingentes, como conceptos que no tienen que ver con nuestra comprensión misma. Por

eso, como criterio de distinción entre los dos tipos de conceptos habría que mantener la diferenciación metódica que se dio en la discusión de la frase de San Agustín sobre el tiempo. Con respecto a los unos, podemos pensar que no los tenemos; pero cuando los tenemos, podemos siempre explicarlos; con respecto a los otros, no podemos pensar que no los tenemos (aunque sepamos que los hemos adquirido en la niñez), pero porque son conceptos que, en este sentido, "ya siempre" hemos tenido (aunque no sean a priori), no podemos explicarlos sin más.

Naturalmente, si no podemos pensar que no tenemos esos conceptos, parece que siguen teniendo la característica que en principio estaba unida al a priori: la necesidad. Este concepto ya lo expliqué cuando lo introduje diciendo que estos conceptos son indispensables *para nosotros*. Ahora esto significa que esta necesidad es una necesidad relativa a nosotros, a esta comunidad lingüística.

Pero al respecto se da luego la posibilidad de una progresiva desrelativización. Lo que por el momento nos parece indispensable, puede mostrarse más tarde como sólo una entre varias alternativas. Al mismo tiempo, adquiere ahora el sentido positivo de dejar abierto el alcance del "nosotros": al enfrentarnos con la comprensión de otras comunidades lingüísticas, se nos abren nuevas posibilidades de comprensión que podemos luego incorporar en un "nosotros" más amplio.

Así, el problema del posible relativismo de nuestros conceptos filosóficos aparece en una nueva luz. Como sólo sentamos tesis sobre lo indispensable para *nuestra* comprensión, ellas no implican afirmaciones sobre la conciencia en general o sobre todos los hombres o todos los lenguajes. Cuando decimos, por ejemplo, que nuestro lenguaje es esencialmente predicativo no estamos anticipando algo válido para todos los posibles lenguajes. Se ha dicho varias veces que se han encontrado lenguas que no tienen una estructura predicativa. Esto parece basarse en una confusión entre la estructura predicativa sintáctica y la semántica. De hecho, sería sorprendente encontrar un lenguaje humano que no tuviera una estructura predicativa semántica y en el que, entonces, no fueran posibles conclusiones lógicas predicativas. Pero si se encontrase un tal lenguaje, la consecuencia no sería que lo afirmado hasta ahora se muestra como falso, sino que nuestra comprensión de las posibilidades de la comprensión humana se ampliaría,

de modo semejante a como nuestra comprensión del "espacio" se ha ampliado con el descubrimiento de espacios no euclidianos.

La potencial ampliación del horizonte que puede darse en el encuentro con otras comunidades lingüísticas, muestra el carácter hermenéutico latente del método lingüístico-analítico. La manera en que el filósofo se ocupa de las lenguas extranjeras sigue siendo reflexiva y se diferencia del método objetivo del lingüista exactamente como hasta ahora. El no tematiza la lengua extranjera en la tercera, sino en la segunda persona, o sea, procede de la misma manera en que trata con otras personas pertenecientes a su propia comunidad lingüística: habla con ellas y no sobre ellas. La lengua extrajera es una ampliación potencial de la propia lengua. Lo mismo que sólo podemos aclararnos los conceptos ya conocidos "dados a priori" mostrando cómo podríamos aclarárselos a alguien que todavía no los tiene, sólo podemos adquirir nuevos modos de comprensión aprendiendo los correspondientes conceptos.

Nota

[1] Cfr.: E. L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", en: *Analysis* 23 (1963), pp. 121-3.

9

La fusión de los horizontes: Un comentario sobre H.-G. Gadamer

Hans-Georg Gadamer es probablemente el más distinguido entre los discípulos de Heidegger. Pero como persona de amplia cultura histórica y con una antipatía innata hacia el dogmatismo, se debe haber sentido siempre un poco incómodo en esa ruda compañía. En realidad, se podría decir que si se parte de la concepción de verdad de Heidegger pero se hace caso omiso de su ontología, y luego se reemplaza tanto el existencialismo de su temprana filosofía como el misticismo de sus últimos escritos por un profundo sentido de la tradición humanística, se obtiene lo que Gadamer llama "hermenéutica filosófica".

La aparente peculiaridad de esta fórmula puede haber sido la razón de que Gadamer esperara a tener sesenta años antes de publicar, hace unos dieciocho años, *Truth and Method*,[1] el libro en el que presenta por primera vez su posición. Fue tal la resonancia que encontró inmediatamente en el continente europeo que lo impulsó a escribir, en los años siguientes, considerables series de artículos sobre la teoría y la aplicación de la hermenéutica. Casi todos los artículos de los tres volúmenes de sus *Kleine Schriften* (1967-72) datan de los años 60.

La publicación *Philosophical Hermeneutics* contiene traducciones de varios de los mejores de esos artículos. Los reunidos en la primera sección del libro tratan de la hermenéutica, mientras que la segunda sección contiene, ante todo, ensayos sobre

Husserl y Heidegger, incluyendo el importante artículo "The Phenomenological Movement". Es una selección acertada. En la segunda sección se introduce al lector inglés en toda una rama de la filosofía alemana del siglo XX. Son ensayos que deben su vitalidad al hecho de que el autor escribe no solamente como intérprete sino como contemporáneo y testigo. Los de la primera sección representan, junto con el excelente prefacio del editor, una introducción más accesible al pensamiento de Gadamer que *Truth and Method*. Aunque ambos libros me parecen igualmente bien traducidos, la lectura de *Truth and Method*, con sus muchas introducciones y digresiones históricas, resulta pesada aun en alemán. Naturalmente, cualquiera que quiera conocer detalladamente el pensamiento de Gadamer tiene que trabajar minuciosamente ese libro. Pero no puede llamárselo una presentación sistemática, así como tampoco puede decirse esto de una sonata de Chopin. Gadamer es un maestro de la forma pequeña.

Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft contiene seis artículos y conferencias de los años 70, los más importantes de ellos también sobre hermenéutica filosófica. Si uno compara los tres volúmenes en una revisión crítica, puede darse cuenta qué tan admirablemente Gadamer mismo practica lo que él afirma que es una de las virtudes del método hermenéutico: aprender en diálogos y así asimilar nuevos horizontes. La evolución de sus ideas debe quizás más a las opiniones de sus críticos de lo que parece darse cuenta él mismo. Aún a los setenta y ocho años Gadamer es denodadamente productivo.

"Hermenéutica" es el nombre tradicional del arte de interpretar textos. El término puede adquirir importancia filosófica tanto si su significado es extendido a otro tipo de interpretación como si la interpretación de textos deviene filosóficamente significativa. Encontramos la primera alternativa en Heidegger y la segunda en Gadamer.

Heidegger parece haber sido el primero en darle a la palabra "hermenéutica" un significado filosófico. El paso del método fenomenológico de Husserl al método hermenéutico de Heidegger refleja con precisión el cambio en sus concepciones del tema de la filosofía. Para Husserl, éste consiste en los fenómenos de la conciencia —accesibles introspectivamente— con sus objetos intencionales. Para Heidegger, el tema ya no es la conciencia sino el ser humano como él se comprende a sí

mismo en su ámbito histórico. La comprensión no puede ser abordada introspectivamente sino sólo por medio de la comprensión misma, o sea, por medio de la interpretación. Sin embargo, se requiere algo más.

De acuerdo a Heidegger, para llegar a una verdadera comprensión de nuestro comprender, el filósofo tiene que darse cuenta del intrínseco escapismo que hay en toda comprensión. La tarea de la hermenéutica filosófica es desandar la ruta de escape del comprender humano y desenterrar lo que ha sido reprimido. Los indicios han de ser encontrados en la comprensión misma; pero su interpretación adquiere ahora una dimensión profunda.

La hermenéutica en el sentido heideggeriano es, entonces, una especie de psicoanálisis filosófico. Y, puesto que el escapismo de la comprensión humana tiene para Heidegger también una dimensión histórica, otro aspecto de su método hermenéutico es desandar la tradición filosófica para rescatar el significado originario de sus conceptos. Para el último Heidegger este aspecto se volvió predominante: para comprender filosóficamente nuestra comprensión hay que comprender su historia. Esto prepara el escenario para la concepción bastante diferente de Gadamer.

Lo que a Gadamer le interesa no es el problema del método filosófico, sino más bien, la hermenéutica en el sentido ordinario: la interpretación de textos. Las disciplinas comprometidas en tal interpretación —las ciencias del espíritu— han de adquirir una nueva comprensión de lo que están haciendo. Para decirlo más enfáticamente, Gadamer no quiere enseñar un nuevo método sino más bien liberar a las ciencias históricas de lo que él considera obsesión de ellas: el método. A pesar de su posterior rechazo en *Philosophical Hermeneutics* (p. 26), el lector de *Truth and Method* llega a comprender este título en el sentido de "verdad *contra* método".

La experiencia de las obras de arte sirve a Gadamer de paradigma. En la primera parte del libro, después de una iluminante exposición crítica de la estética moderna, sostiene que la genuina experiencia de una obra de arte no es de ninguna manera subjetiva; lo que experimentamos es lo que la obra de arte tiene que decirnos, o sea, su "verdad". Lo que significa "verdad" en esta conexión permanece un poco oscuro, pero parece claro que de cualquier manera la experiencia de

este tipo de verdad, si es verdad, no se lleva a cabo a través de un método. Y donde tenemos que ver metódicamente con una obra de arte, en la historia del arte, este método y su verdad secundaria tienen que ser entendidos como medio hacia la experiencia de aquella verdad primaria.

En la segunda parte del libro, Gadamer extiende esta conclusión a todas las disciplinas históricas. Sostiene que fue un error de la metodología del siglo XIX, desde Schleiermacher hasta Dilthey, desarrollar el ideal de un saber puramente objetivo en el que el intérprete tiene que abstraerse de los horizontes de su propia comprensión. Contra esta posición, afirma que lo que es interpretado sólo puede ser experimentado en lo que tiene que decirnos si los horizontes de nuestra propia comprensión son reactivados. Llega hasta intentar una "rehabilitación del prejuicio". Toda genuina comprensión histórica, sea la nuestra o la de una tradición ajena, consiste en una "fusión de horizontes".

En la tercera y última parte del libro, se aboga por una importancia "universal" de esta concepción de la hermenéutica. Aquí el concepto que sirve de guía es el lenguaje, el elemento universal de la comprensión. Un lenguaje constituye un mundo, una cultura. Pero la característica de los lenguajes humanos es que no son impermeables. No vivimos en un horizonte cerrado. Pertenece a la esencia de nuestra comprensión el que podamos comprender a los otros; no solamente a las otras personas sino también las otras culturas. Así que los horizontes están abiertos para la fusión hermenéutica desde el principio. Es en este sentido de ser un fenómeno de la esfera de acción universal que la hermenéutica adquiere con Gadamer una significación filosófica.

El contraste con Heidegger, aunque poco notado por Gadamer mismo, es suficientemente obvio. Para Heidegger la hermenéutica es el método de la filosofía, para Gadamer es un fenómeno de importancia filosófica. Además, hay un contraste impresionante en la manera en que es puesto el problema histórico: para Heidegger el objeto de la hermenéutica es nuestra propia comprensión y para clarificarla hay que seguir hacia atrás la pista de sus presupuestos históricos; para Gadamer, el objeto de la hermenéutica es la comprensión de los otros y para hacer que esta empresa tenga sentido tiene que estar conectada con nuestra comprensión presente. Así que para

Gadamer el estudio de la historia no es una condición necesaria para llegar a alguna otra cosa (auto-clarificación), sino se presupone como un hecho, como algo que de todos modos se lleva a cabo y sobre lo cual surge la pregunta de cómo puede llegar a ser significativo.

¿Cómo puede explicarse un cambio de punto de vista como éste entre Heidegger y Gadamer? Parte de la respuesta puede verse en el nuevo clima filosófico en Alemania entre 1930 y 1960, debido a la influencia de Heidegger. La comprensión de la entera tradición filosófica desde los presocráticos es, para Heidegger, una condición necesaria para preparar las cuestiones filosóficas mismas. Lo que el maestro pensó como medio, se convirtió pronto en su escuela en un fin en sí mismo. El impacto de Heidegger en las universidades alemanas ocasionó la desaparición de la filosofía como un asunto que marcha. En vez de hacer filosofía, se interpretaba a los grandes filósofos del pasado. La concepción de la hermenéutica como está desarrollada en *Truth and Method* puede entenderse como un reflejo y una justificación precisamente de esta situación.

Para Gadamer, la manera correcta de estudiar a los filósofos del pasado es escuchar lo que ellos tienen que decir, exponernos a su "verdad", en analogía con la confrontación con una obra de arte. La verdad es algo con lo que uno mismo se confronta, no algo que uno cuestiona. Gadamer aboga por un ideal de receptividad y va contra una aproximación metódica crítica. No tenemos que tratar lo que encontramos en la historia con métodos críticos, explicando las condiciones de su génesis, porque entonces no lo tomamos seriamente; pero tampoco debemos cuestionar su validez porque no hay criterios de validez. La idea de una pura "fusión de horizontes" es, entonces, todo lo que queda.

Al abandonar la clarificación de nuestra propia comprensión presente como punto de partida, Gadamer renuncia incluso al resto de metodología que había quedado todavía en Heidegger. Pero Heidegger había preparado el camino aun para este desarrollo posterior. Que Gadamer pueda oponer "verdad" y "método" presupone la noción heiddeggeriana de verdad como "apertura" o "desocultación". La búsqueda de Heidegger de un concepto de verdad más amplio que la verdad de las proposiciones pudo haber sido una empresa fructífera. Pero si este concepto es privado de su contraste esencial con lo que es fal-

so, aparente, etc. no resulta extendido sino destruido. Por ejemplo, puede ser correcto que el arte tiene algo que ver con la verdad, pero esto puede ser difícilmente demostrado con sólo pensar que una obra de arte tiene la función de mostrar algo. Y si Gadamer sostiene que Heidegger ha superado el problema del relativismo histórico, tenemos que preguntarnos si en vez de superar el problema no es, más bien, una manera de evitarlo cambiar de tal modo el significado de la palabra "verdadero" que el problema ya no puede ser planteado con sentido.

Probablemente no es accidental que tanto para Gadamer como para Heidegger el problema en el que la cuestión del relativismo histórico se hace sentir más vivamente —el de las normas sociales— juegue un rol tan insignificante. Es característico de la entera tradición del romanticismo filosófico desde Schelling y Hegel hasta Heidegger y Gadamer que siempre por nuevos caminos una concepción del arte ontológicamente inflada se convierta en substituto de la cuestión de la justificación de normas y que en cada instancia el oscurecimiento del concepto de verdad haya permitido la transición.

Hay una segunda concepción, estrechamente conectada con la noción de verdad que es fundamental en la perspectiva de Gadamer y que también se deriva de Heidegger. Ambos filósofos interpretan la Ilustración y el objetivismo del racionalismo moderno como expresiones de una tendencia hacia la dominación y el control. Esto es contrastado con una actitud de receptividad en la que Heidegger se entrega al Ser y Gadamer a las voces de la tradición. Gadamer no intenta justificar la adecuación de estas categorías para la interpretación de la aparición del racionalismo. Más adecuada que la oposición entre una actitud dominante y una actitud receptiva, entre actividad y pasividad, puede ser la oposición entre un punto de vista universalista y un punto de vista particularista y entonces parecerá más difícil denunciar el punto de vista de la racionalidad y del método como unilateral.

En los ensayos de los años 60 y 70, Gadamer desarrolla esta concepción progresivamente de modo que se hace más atractiva. El empuje antirracional todavía está presente pero se va suavizando. Y el énfasis de "la universalidad del problema hermenéutico" conduce a Gadamer a verlo más y más como un problema de la interpretación de nuestra propia comprensión

y no precisamente de la de los otros. Esto se hace particularmente evidente en el artículo "Semantics and Hermeneutics" (1972), el último de los ensayos incluidos en *Philosophical Hermeneutics*. Este artículo puede servir al filósofo analítico inglés como puente hacia la hermenéutica. En él nos dice Gadamer que la semántica y la hermenéutica tratan el mismo problema del significado lingüístico. Para la semántica la unidad primaria de significado es la oración; por eso la semántica se queda en el nivel del puro comprender. Pero todo lo que se dice toma su significado de un contexto más amplio que no se expresa explícitamente. Esta es la dimensión de la interpretación, de la hermenéutica. Es un error considerar que puede haber proposiciones aisladas; una oración sólo puede ser comprendida si se comprende la pregunta de la cual es ella la respuesta.

En el mismo artículo Gadamer va un paso más allá. Su crítico más enérgico, Habermas, le reprocha severamente el intento de una "rehabilitación del prejuicio". En su respuesta en un ensayo temprano (1967) Gadamer rechaza esta crítica de modo no persuasivo. Pero aquí comienza a asimilarla y así demuestra la productividad de la "fusión de horizontes" en la praxis. La crítica de los prejuicios, la reflexión sobre las propias condiciones y limitaciones, se convierte finalmente en la tarea suprema de la hermenéutica misma.

En el ensayo central de su nueva compilación alemana, "Hermeneutik als praktische Philosophie", Gadamer prosigue el desarrollo de este pensamiento. Señala que desde Nietzsche el concepto de interpretación ha adquirido una dimensión profunda: interpretar significa ir detrás de los fenómenos de la conciencia. De esta manera, vuelve a descubrir el concepto de hermenéutica con el que Heidegger ha comenzado. Con respecto a Habermas sigue insistiendo en que la hermenéutica no debe contener elementos explicativos. Pero ahora admite que son las implicaciones inconscientes de nuestra comprensión lo que constituye el objeto primario de la hermenéutica.

Estas son perspectivas nuevas y alentadoras. Por supuesto, que siguen siendo sólo perspectivas mientras no se admita un método para la crítica de los presupuestos inconscientes y mientras no sea reconocida la inadecuación del concepto heideggeriano de verdad. Lo que parece requerir una tal hermenéutica reformada es un nuevo concepto de racionalidad

que sea a la vez amplio e inexorablemente crítico. En este sentido, la hermenéutica representa un desafío a la filosofía del mundo anglo-parlante. Queda por ver hacia dónde va a conducir el creciente interés por la filosofía continental. ¿Es de nuevo —como, por ejemplo, en el neohegelianismo— sólo la expresión de una reacción antirracional? O ¿es de esperar una "fusión de horizontes" entre la filosofía analítica y la hermenéutica? La filosofía moderna tiene que encontrar todavía el camino correcto entre romanticismo y positivismo.

Nota

[1] Versión castellana: *Verdad y método*, Ediciones Sigueme, Salamanca [2]1994.

ACCION

10

Acerca del concepto y de la fundamentación de la moral

En los últimos años he emprendido varios intentos de solución al problema de la fundamentación de la moral y los he ido rechazando uno tras otro. Hace poco intenté un mayor esclarecimiento de la posición que había esbozado en las "retractaciones" incluidas en *Probleme der Ethik* (Reclam 1984), pero tampoco pude lograr un resultado satisfactorio. A continuación quiero dar cuenta del estado actual de mis reflexiones.

Primero, ¿qué es lo que hace tan importante y tan difícil la pregunta de cómo ha de fundamentarse una moral? Es tan importante porque no es una pregunta académica sino un problema eminentemente práctico. Nos vemos continuamente confrontados, especialmente en la vida política, con problemas morales que son solucionados de maneras diferentes y hasta contradictorias. Esto pone en tela de juicio la objetividad del propio juicio moral. ¿Expresamos, entonces, sentimientos subjetivos? Quizás. Pero la exigencia que presentan nuestros juicios y sentimientos morales es objetiva. No podemos estar indignados moralmente ante una manera de proceder si no suponemos que lo estamos justificadamente y esto significa, que tenemos un fundamento. Si falta la conciencia de justificación, falta también la indignación y, con ello, la conciencia moral misma. Ya no podemos exigir de los demás que *deben* proceder así.

Entonces, encontrar una respuesta a la pregunta por la fundamentación de la moral es vitalmente importante para la

praxis moral intersubjetiva. Por otro lado, lo que la hace tan difícil se puede aclarar de antemano porque una justificación empírica es improcedente. Y puesto que excluyo aquí —sin argumentación— el recurso a una revelación religiosa, parto del supuesto de que para nosotros —a diferencia de épocas anteriores o sociedades diferentes— no entra en consideración una justificación religiosa. Quedaría una justificación apriorística, pero ésta creo poderla excluir igualmente sin argumentación. Esto significa, entonces, que si rehusamos las premisas religiosas o metafísicas, una fundamentación en sentido verdadero, irrestricto es completamente imposible. Así que no podemos esperar demasiado de una fundamentación de la moral. Pero, por otro lado, tenemos que tener al menos la esperanza de poder entender cómo es posible una exigencia objetiva de determinado alcance sin la que, por ejemplo, algo como la indignación moral no puede existir.

Tanto la importancia como la dificultad del problema de la fundamentación son un distintivo de nuestra situación histórica a partir de la Ilustración. Esta situación se caracteriza precisamente porque ya no parece posible una fundamentación absoluta, debido a que las tradiciones religiosas y metafísicas ya no tienen vigencia. Es en esta situación histórica del racionalismo ilustrado en la que se plantea la pregunta si es posible todavía una fundamentación parcial y, dado el caso, cuál sería, o si se tiene que renunciar completamente a una moral o hay quizás al menos un substituto de ella. Pero para comprender esta alternativa —conservación de una moral en el sentido corriente hasta ahora con fundamentación más débil o recurso a un substituto de la moral— tenemos, por lo visto, que ponernos de acuerdo primero sobre lo que ha de entenderse por una moral en general. Necesitamos una noción preliminar formal de moral en general que sea suficientemente amplia para abarcar tanto lo que hoy normalmente se entiende por moral como también lo que en tradiciones anteriores se podía subsumir bajo ese concepto. Necesito, entonces, un concepto de moral tan extenso que satisfaga también a los sociólogos y etnólogos. Puedo partir, y es incluso lo más fácil, precisamente de lo que en la etnología se entiende por moral, o sea, un sistema de normas que existe en una sociedad en virtud de presión social. Pero este discurso de presión social es demasiado vago; tenemos que ponernos de acuerdo de qué normas se trata en él.

La palabra norma, en general, se refiere a reglas de acción y el hablar de reglas, en sentido práctico y en su alcance más universal, se puede comprender por el hecho de que las reglas se expresan en oraciones en las que se dice que se debe o se tiene que actuar de esta o de la otra manera o que no se puede o no se debe hacer esto. Ahora bien, para entender lo que puede significar fundamentar una moral, parece indispensable ponerse de acuerdo —antes de cualquier pregunta por el contenido de normas morales— sobre qué sentido tienen las normas como normas cuando se dice que son morales, y esto significa precisamente: qué se entiende aquí bajo *deber* y *tener que*.

En primer lugar repito sólo lo que ya he dicho en la breve publicación de la editorial Reclam. Hay diferentes tipos de normas y, según mi opinión, para entender el tipo de que se trata hay que preguntarse lo que pasa, lo que sucede cuando uno no actúa como debe o tiene que actuar. Un tipo importante de normas son las normas racionales. Cuando uno no cumple las reglas de este tipo, se comporta irracionalmente. Para mí es un error de Kant y de la tradición kantiana comprender las normas morales como normas racionales. Quien obra de modo inmoral, no obra irracionalmente. Lo que sucede, más bien, cuando uno viola una norma moral es que experimenta una sanción social. Sé que este puede ser un primer punto de controversia, pero no quiero demorarme más en él y paso a tratar la siguiente cuestión que tiene que ver con la índole de la sanción social. También las normas jurídicas son normas cuyo *deber* o *tener que* reside en una sanción social, pero aquí la sanción social es externa: un castigo. En cambio, la moral parece definirse por el hecho de que su sanción es interna.

Esta denominación no significa de por sí todavía algo determinado. A lo que ella alude sólo puede hacerse comprensible en un análisis más amplio. Aquí se trata simplemente de describir correctamente la sanción social que resulta de la violación de las normas morales. En primer lugar, encontramos el hecho del elogio y la censura, lo que, a su vez, nos hace ver que la acción inmoral es caracterizada como mala. Las normas morales, por lo tanto, están asociadas obviamente con un determinado discurso de "bueno" y "malo".

En segundo lugar, y en conexión con esto, el obrar que viola normas morales se caracteriza por provocar los sentimientos morales de indignación y rencor, culpabilidad y vergüenza.

Strawson, en su conocido artículo "Freedom and Resentment", describe la indignación, el rencor y la culpabilidad (*indignation, resentment and guilt*) como los tres sentimientos característicos con los que se reacciona según si uno se confronta en la tercera, segunda o primera persona con una acción inmoral. Como hay culturas que no conocen el concepto del sentimiento de culpabilidad y hablan al respecto simplemente de vergüenza, me parece que el concepto básico relevante en la primera persona es el de vergüenza, aunque este concepto sobrepasa el ámbito de lo inmoral. Uno siente vergüenza, peculiarmente, ante cualquier forma de pérdida de valor personal a los ojos de los demás.[1] Por el momento, puedo caracterizar, algo vagamente, la vergüenza moral como una pérdida central de valor personal, lo que implica que el valor de que se trata en el elogio y la censura morales es central para nuestro ser persona.

Antes de seguir adelante, puedo dar dos indicaciones para diferenciar el concepto moral de vergüenza del de vergüenza en general. La primera es lingüística. Caracterizamos negativamente a alguien como sinvergüenza —en las lenguas que conozco (por ejemplo, *anaischyntos* en griego, *shameless* en inglés)— sólo cuando queremos decir que le falta la capacidad de vergüenza moral. No obstante, el criterio decisivo lo constituye la segunda indicación que es la conexión de esta vergüenza central con la indignación. Es característico de la indignación que sólo se refiere a la maldad moral, y sólo cuando la vergüenza corresponde a la indignación, se trata de vergüenza moral. En la indignación, o bien, en la vergüenza moral tenemos ahora, entonces, la sanción moral específica y sólo si concebimos correctamente el sentido de estos sentimientos o de las reacciones correspondientes a ellos —elogio y censura— podemos aclarar lo que ha de entenderse bajo el *tener que* moral, o sea, bajo una moral.

Tanto la vergüenza como el elogio y la censura nos remiten a una valoración, a un determinado uso de las palabras "bueno" y "malo". Ahora bien, hay también formas extramorales, tanto de elogio y crítica como de vergüenza, que se refieren a un uso atributivo específico de las palabras "bueno" y "malo". Uno hace esto o lo otro bien o mal y entonces uno es un buen o mal tal y tal y si uno es malo en esta determinada habilidad, es objeto de crítica, por una parte, y de vergüenza, por otra. Cuando un niño es socializado, aprende diferentes habilida-

des, en primer lugar, habilidades corporales como andar, correr, nadar, bailar; segundo, habilidades manuales, intelectuales y artísticas y, además, —al principio en forma de juego— roles sociales: el rol de un vendedor, de una madre, de un abogado, etc. El ejercicio de todas estas habilidades está siempre en una escala de mejor y peor. Sólo en cuanto desarrolla tales habilidades, obtiene una persona un sentimiento de autoaprecio. Tener un sentimiento de autoaprecio no es simplemente un modo de comportamiento consigo mismo entre otros, sino quizás se puede decir que algo como el sentimiento de autoaprecio se constituye esencialmente en el modo como se ejercen tales habilidades socialmente valoradas. Lo que en alemán en el uso lingüístico prefilosófico llamamos "*Selbstbewusstsein*" [conciencia de sí mismo] cuando decimos que es fuerte o débil, se refiere a este sentimiento de autoaprecio. Y es la experiencia profunda de la pérdida de valor personal a los ojos de los otros (también de los otros virtuales) lo que se experimenta como vergüenza (aunque el concepto de vergüenza es más amplio; pero de esto no es necesario ocuparme aquí).

Lo que quiero decir es que sólo podemos concebir el ser moralmente bueno o malo y, con ello, el sentido de lo que ha de entenderse bajo moral cuando logramos situarlo en el ámbito de estas variadas habilidades. Naturalmente, depende de cuáles de ellas son importantes para la autocomprensión de la persona el que el ejercicio bueno o malo de una determinada habilidad dé origen a un sentimiento de autoaprecio o de vergüenza. Que yo, por ejemplo, no sepa jugar bien ajedrez o cocinar bien no tiene que ser vergonzoso, si esas habilidades son periféricas para mi autocomprensión o mi posición social. Se puede decir, entonces, que dentro de la socialización hay una habilidad que no depende de las casualidades de la autocomprensión o de la posición social, porque consiste en aprender lo que significa devenir un mienbro de la comunidad (o, en culturas más primitivas, un miembro de esta comunidad). Esto quiere decir que si alguien ejerce mal esta habilidad central de ser un miembro de la comunidad, no es sólo un mal esto o lo otro, un mal jugador de ajedrez o un mal cocinero, sino es malo sin más. También este ser malo ha de ser entendido atributivamente, sólo que para lo que aquí se es malo no es una función entre otras, sino se es malo para la función esencial de

todo miembro de la comunidad, que consiste justamente en ser miembro de la comunidad. Se puede decir también que, entonces, se es malo como persona (o como ser humano) y, porque esto es tan fundamental, se puede suprimir el sustantivo respectivo y hablar simplemente de maldad. Ahora puedo decir: el conjunto de reglas con respecto a las cuales alguien es juzgado como malo (o bueno) —en este sentido fundamental— es lo que ha de entenderse como moral. Esta es, entonces, la moral de la comunidad respectiva.

Naturalmente, quisiera evitar que esto parezca construido. Mi punto de partida ha sido que el deber moral se basa en una sanción social. Y todavía no está claro en qué sentido esta sanción es interna. La inclusión en el amplio dominio de las habilidades socialmente valoradas en general tiene, por lo pronto, sólo el sentido de darle un sentido específico al discurso de "bueno" y "malo", tomado por mí como un hecho fenomenológico en conexión con la sanción social ligada a la vergüenza y a la indignación. Ahora se trata de diferenciar más claramente la habilidad específicamente moral del resto de las habilidades valoradas socialmente. Esto puede hacerse de la mejor manera, de modo fenomenológico y evitando en lo posible las construcciones, al reflexionar sobre los factores que se dan en la moral, pero no en las otras habilidades. Aunque hablamos de elogio tanto en la moral como en las otras habilidades, sólo en la moral hablamos de indignación y, dado el caso, de culpabilidad.

Que sólo en el caso de la moral censuremos mientras en el caso de las demás habilidades simplemente critiquemos, confirma sólo que en la moral no se trata de una habililidad discrecional, sino de la exigida por todos los miembros de la sociedad. Criticar significa decir que una acción es deficiente con respecto a un supuesto estándar; censurar, en cambio, significa que la acción es simplemente deficiente, que es mala. La censura va dirigida a la persona como tal.

Avanzamos un paso más si ahora nos preguntamos lo que significa que la censura, dirigida a lo insuficiente de esta habilidad social central, esté ligada a la indignación. A diferencia de la simple censura, en la indignación se expresa la profunda conmoción de la persona misma que reacciona a una acción moralmente mala. ¿Cómo es que ante la mala acción de otro experimentamos en nosotros mismos una conmoción? Obviamente, la mala acción de otro pone en duda el terreno

común. La mala acción es una infracción contra el fundamento de la comunidad misma (o de comunidad en general) con la que se identifica el que reacciona con este sentimiento. El que infringe el orden moral pone en duda su propia identidad, entendida como social. Ahora es comprensible lo implicado cuando he caracterizado la moral, primero exteriormente y en contraposición con el resto de las habilidades, como una habilidad de alguna manera central; igualmente, lo que significa la vergüenza moral como vergüenza central. En la moral se constituye la identidad social de los miembros de una comunidad. Uno se identifica valorativamente con la comunidad; la pertenencia a la comunidad es constitutiva de la propia identidad y es la identificación valorativa lo que se expresa en la indignación. Además, ahora es también comprensible cómo es que aquella vergüenza que tiene como correlato la indignación puede, a la vez, relacionarse con una conciencia de culpabilidad. Mientras en la vergüenza sólo se expresa la propia conciencia de falta de valor, parecen expresarse en la conciencia de culpabilidad dos cosas: primero, que he ofendido a otros y, segundo, que he infringido los mandamientos de la autoridad determinante para mí. Esta autoridad determinante para mí es justamente la comunidad de la cual me entiendo como miembro o, dado el caso, también la autoridad divina que está detrás de esta comunidad.

Quizás puedo esclarecer este conjunto de relaciones haciendo referencia a la correspondiente teoría de Freud. Con frecuencia no se tiene en cuenta que para Freud la instancia internalizada negativa y castigadora que él llama superyo presupone una identificación positiva valorativa con esa instancia que se expresa en el término freudiano de yo ideal. Sólo porque la persona se identifica con ese ideal (porque quiere ser un tal y tal), la infracción contra las normas que provienen de esa instancia puede ser experimentada como negativa internamente, como causante de vergüenza y culpabilidad.

Sólo ahora podemos entender lo que significa el discurso de una sanción interna. Pues no hay una clase general de sanciones internas a la que también la moral perteneciera, sino la moral es el único elemento de esta clase. La sanción interna no se diferencia sólo de las sanciones externas, por un lado, sino también, por otro, de la pura crítica. Esto ya lo he anticipado en la diferenciación entre crítica y censura. La crítica

sólo hace ver que el criticado no alcanza el estándar válido para una determinada praxis. En cambio, la censura es una crítica dentro de una praxis comunitaria que tanto el criticado como el crítico presuponen como esencial para la creación de identidad. Por eso, la finalidad de la censura o de la indignación es tocar a la persona en su núcleo.

Que la persona sea tocada en su núcleo presupone naturalmente, primero, que tenga un núcleo y, segundo, que así lo entienda. Cuando alguien se indigna contra mí por la violación de una regla que se entiende como moral, es decir, constitutiva de la comunidad, pero que yo no considero como tal, la indignación no puede tocarme; no va a producirme ninguna vergüenza. Pero tampoco puede tocar a la persona en el caso más fundamental si ese núcleo social de la personalidad no está desarrollado, es decir, si, debido a circunstancias especiales de la socialización, ella no tiene un sensor para la vergüenza, la culpabilidad y la indignación. En este caso se habla en la psicología de un "lack of moral sense" [falta de sentido moral]. Aquí se muestra de manera especial hasta qué punto la sanción es una sanción interna. Ella sólo puede tocar a aquellos que se entienden como pertenecientes a la comunidad moral. La indignación va tendencialmente hacia la excomunión de la comunidad moral y en esto consiste lo terrible de esta sanción, pero, naturalmente, no puede ser terrible para aquel que ya de antemano no se entiende de ninguna manera como miembro de esa comunidad.

Con esto concluyo ahora la cuestión sobre lo que hemos de entender bajo moral. He suprimido a propósito todas las preguntas de contenido y me he limitado completamente a esclarecer aquello que se entiende bajo deber moral. El sentido de este deber es la sanción interna. Tuve que dejar abiertas las preguntas de contenido porque pienso que sería una limitación inadmisible fijar ya el concepto general de moral a una determinada clase de exigencias como, por ejemplo, la mutua consideración. En una moral puede estar incluido todo lo posible, y la cuestión de una limitación de su contenido se presenta apenas ahora cuando pasamos al problema de la fundamentación de la moral. Pues el sentido de este problema sólo puede consistir en preguntar cómo se fundamenta que precisamente tales y tales acciones sean malas, o bien, indignantes.

Supongamos que un niño de una sociedad tradicional hace esta pregunta. Se le contestará que estas son justamente las normas esenciales para nuestra identidad como miembros de esta comunidad. Si el niño sigue preguntando y quiere saber cómo se sabe esto, se le remitirá a tradiciones y a un origen religioso. Y si no se contentara todavía con eso, se le haría callar. Esto significa, entonces, que una moral tradicional se fundamenta en una creencia que ya no puede seguirse analizando. En mi publicación de la ediorial Reclam he designado verdades supremas estos dogmas de fe.

Ahora bien, cuando ya no se cree en verdades supremas o cuando éstas —por ser creídas todavía sólo por determinados grupos— ya no pueden tener la exigencia de universalidad, se presenta, de manera verdaderamente aguda, la cuestión de la fundamentación. Hay entonces —dentro de esta situación de la ilustración moderna en la que estamos— los diversos intentos clásicos de fundamentar un sistema moral, ya no en una verdad suprema sino, por decirlo así, partiendo de una base natural, como han sido especialmente los intentos del kantianismo, del utilitarismo y del contractualismo. Pero, desde la perspectiva de mi razonamiento y prescindiendo de la pregunta por el logro de la fundamentación, se plantea el problema de si lo que esos intentos fundamentan se puede llamar moral.

Esto lo puedo poner en claro más fácilmente tomando el caso del contractualismo que, a mi entender, es el más plausible de los intentos existentes. El contractualismo fundamenta por qué es razonable someterse a un sistema de determinadas normas recíprocas siempre que también los otros se sometan a ellas. Aquí se fundamenta, pues, un sistema normativo en el que la fundamentación tiene el sentido —especialmente iluminante en este contexto— de indicar que cada uno de nosotros, a partir de sus intereses naturales premorales, tiene una razón práctica para entrar en un sistema de recíprocas consideraciones. Pero ¿puede caracterizarse un tal sistema como una moral? Esto depende de nuestra definición de moral. Cuando se define la moral como un sistema normativo que fomenta la consideración recíproca de intereses, es una moral. Pero cuando, en cambio, se define la moral como un sistema normativo que se basa en una sanción interna, no es una moral. Pues el contractualismo no tiene una base para

designar una acción como mala. Por eso, no puede hablar de censura y tampoco especialmente de los sentimientos morales de indignación, culpabilidad y vergüenza. Cómo se define la palabra "moral" no es importante, es una pura cuestión verbal. Entonces, cuando yo digo que el contractualismo no fundamenta una moral, no sería razonable contestarme que eso sólo depende de la definición de "moral", pues de eso no se trata. Lo que quiero decir es que el contractualismo no fundamenta que determinadas acciones son malas o indignantes y esto no porque no tenga una base suficiente para ello, sino porque los conceptos "malo", "indignante", etc. ya no se encuentran en él.

Esto es lo que he querido decir al comienzo, cuando dije que si ya no podemos fundamentar una moral de manera tradicional por medio de una verdad suprema, quizás lo único que queda es un sustituto de la moral. Una moral contractualista sería un mero sustituto porque en ella son eliminados los conceptos que en general unimos con una moral y que tienen que ver con el concepto de sanción interna. También un sistema como el utilitarismo o la ética schopenhaueriana, que se basan en el hecho de la compasión, serían un mero sustituto; aun más, vistos conceptualmente a partir de una moral entendida como un sistema normativo determinado por una sanción interna, estarían un paso más lejos que el contractualismo. Pues en una moral —si se la puede llamar así— que se basa simplemente en un sentimiento, no se puede hablar ya de una norma ni de una exigencia recíproca. O se tiene o no se tiene el sentimiento o se lo tiene más o menos, pero ahí no hay ningún deber. En cambio, el contractualismo entiende su sistema normativo como un sistema de exigencias recíprocas. En él se trata, sin duda, de normas sociales, lo que significa, de normas que se mantienen por medio de sanciones. Sólo que éstas son justamente sanciones externas, sin que tengamos que pensar solamente en castigos; aquel que infringe las normas de la cooperación también tiene que temer ser privado de la cooperación de los otros.

Ahora bien, cuando afirmo que se trata en ambos casos (el del contractualismo y el de la moral de la compasión) de sustitutos morales, no quiero decir con ello que son ficciones. Al contrario, en ambos casos se trata de hechos naturales reales que podemos suponer que han estado incluidos como compo-

nentes en todas las morales tradicionales. Se trata de sustitutos morales sólo cuando los sistemas normativos o cuasi normativos así fundamentados han de tomar el *lugar* de una moral en el sentido corriente, lo que significa, cuando —para permanecer en el importante ejemplo del contractualismo— sólo se habla de la utilidad recíproca de un sistema y ya no de "bueno" y "malo". Es lo que hace, por ejemplo, Mackie, el representante quizás más importante del contractualismo hoy día. En el prólogo a su libro *Ethics* dice (p. 10 ss.): "but perhaps the truest teachers of moral philosophy are the outlaws and thieves who keep faith and rules of justice with one another, but practice these as rules of convenience" [pero quizás los verdaderos maestros de filosofía moral son los fuera de la ley y los ladrones que son leales y cumplen reglas de justicia unos con otros, pero las practican como reglas de conveniencia].

Es, ciertamente, un poco peligroso remitirse aquí a una concreta praxis moral como la de una banda de ladrones, porque se podría objetar que en la socialización por la que todos nosotros hemos pasado, la sanción interna ha sido tan determinante que también la banda de ladrones no sólo siente en puros términos de utilidad sino también en ella se reacciona, seguramente, con modos de comportamiento como el reproche, la censura y la indignación. La discusión con una posición como la de Mackie no tiene que ver, entonces, con la cuestión de si podemos entender la praxis cuasi moral de todos nosotros en el sentido de la de la banda de ladrones, sino el problema es conceptual. Tiene que ver con la pregunta por la forma en que la moral, en el sentido definido por mí, puede sobrevivir —si es que puede— la decadencia de las verdades supremas. Mackie mismo no ha visto ningún problema en enriquecer el contractualismo con el mecanismo de la vergüenza moral (cfr. p. 108, 113 ss.). La vergüenza funciona para él como un medio para completar las sanciones externas con una sanción internalizada. Pero aquí me parece que Mackie se queda demasiado corto. La vergüenza no es simplemente un sentimiento encerrado en sí mismo que pudiera ser incorporado adicionalmente a gusto por motivos de utilidad, sino es justamente la sanción interna descrita por mí, que, como tal, refiere a indignación, censura y sentimiento de autoaprecio como sociales y centrales y a la exigencia de objetividad en el juicio acerca de acciones; esto significa que con la vergüenza moral

uno entra en todo un sistema de relaciones que no puede hacer funcionar a voluntad y que incluso contradice el concepto fundamental del contractualismo: la reducción a la utilidad recíproca. ¿Cómo son las cosas cuando uno procede al contrario de Mackie, o sea, no hace primero *tabula rasa*, introduce después el contractualismo como sustituto y luego intenta volver a acercarlo a la moral a través de la vergüenza, sino se queda en la moral en sentido corriente y se pregunta lo que pasa con ella cuando no se la puede ya apoyar en verdades supremas? En todo caso, así resulta mejor descrita también nuestra verdadera realidad histórica actual. El contractualismo es un contraproyecto; en cambio, la realidad histórica consiste en la persistencia de los factores constitutivos de una moral, aunque sin un apoyo fundamentante de verdades supremas.

Naturalmente, es pensable que esta persistencia se manifieste como puro remanente de algo a lo que ya no se le puede dar ningún sentido y que entonces, si somos sinceros, tendríamos que rechazar. Este es, entonces, también el transfondo sobre el que hay que plantear la pregunta de si la moralidad, en el sentido definido por mí, puede tener todavía un contenido que luego, al mismo tiempo, puede valer como fundamentado.

La vergüenza moral, he afirmado, es el sentimiento con el que reaccionamos al fracaso en la habilidad social central. No se trata de una habilidad entre otras, que adquirimos en la socialización, sino es la socialización misma, el proceso en el que aprendemos lo que significa pertenecer a ésta o a una comunidad. He tenido que utilizar al principio esta complicada formulación "pertencer a ésta o a una comunidad" para tener en cuenta la doble posibilidad de una moral etnocéntrica, por una parte, y de una moral universalista, por otra. Toda moral etnocéntrica contiene una cantidad de normas que no son comprensibles para los extraños y que tienen la función de crear la conciencia identitaria de pertenecer justamente a esta especial comunidad. Y son especialmente estas normas las que no podemos imaginarnos que podrían ser fundamentadas de otra manera que por medio de verdades supremas.

Si no hubiera tenido que tener en cuenta tales morales más primitivas hubiera sido natural hablar, desde un principio, de socialización en una comunidad en general, en vez de socialización en esta especial comunidad. En todo caso, la abolición

de verdades supremas tiene como consecuencia que en la socialización sólo está incluido el núcleo de normas que hace posible, en principio, una convivencia. Para mostrar que existe un tal núcleo y que aquí no vamos a parar en un relativismo podemos referirnos precisamente al contractualismo. En lo que respecta al contenido de las normas, la socialización ilustrada —basándose en la vergüenza y la identidad social— puede responder a la contrapregunta de los niños de por qué son sancionadas precisamente estas normas, de manera muy semejante al contractualista. Se puede apelar al interés racional natural que existe en tanto que se está interesado en la convivencia. Pero la diferencia con el contractualismo consiste en que el contractualista recomienda la observación de estas normas como un trueque, mientras el moralista le presenta al niño, en su socialización, una idea de comunidad en la que cada miembro identifica su propio sentimiento de autoaprecio con la observación de esas normas que hacen posible una comunidad, y exige lo mismo de todos los demás. La reciprocidad no consiste entonces aquí en un trueque, sino en el recíproco entenderse de determinada manera y en la exigencia mutua de entenderse así.

Según la forma, este entenderse así es lo mismo que antes existía en cualquier moral pre-ilustrada y aquello que cuando un individuo lo infringe lleva a la vergüenza con respecto a sí mismo y a la indignación de parte de los otros. Pero según el contenido normativo, este entenderse así no se refiere a la observación de unas normas cualesquiera, sino de las mismas normas que son también determinantes para el contractualismo. Sólo que ahora la razón para observar estas normas no es únicamente que uno quisiera que todos los demás las observaran sino, al mismo tiempo, que uno entiende su identidad de tal manera que se ve como miembro de una comunidad así definida. Esto significa, positivamente, que uno desea ser miembro de una comunidad así definida y, negativamente, que uno teme perder ese estatus, o sea, que uno teme las correspondientes indignación y vergüenza. Entonces, lo que se exige recíprocamente son, sólo como consecuencia, determinadas acciones y abstenciones, mientras, en primera línea, es el estatus de ser un miembro de la comunidad que se entiende como tal.

¿Cómo se puede definir este estatus, este entenderse exigido recíprocamente? En este punto es inevitable introducir el concepto central de consideración o respeto por los demás; y respeto significa aquí que uno reconoce a la persona respetada el derecho de reclamar, como miembro de la comunidad, las prestaciones normativas que le corresponden. Este derecho a prestaciones es reconocido también por el contractualismo pero en él es un derecho que le corresponde a la persona a la base de su contrato implícito, mientras en la moral es un derecho que le corresponde a la persona a la base de su estatus de miembro de la comunidad. Aquí la persona (como persona) es reconocida desde un principio como sujeto de derecho. La idea de la comunidad que de esto resulta es la de una comunidad de miembros que se respetan recíprocamente y esto es casi lo mismo que la idea de Kant de un reino de fines. También el contractualista tiene que respetar a las otras personas, pero él está obligado a ello por sanciones externas, o sea, que las respeta sólo exteriormente, mientras, según la concepción moral, la persona hace consistir la comprensión de sí misma en el respetar a la otra persona, ese respeto le da la conciencia de su propio valor, precisamente de aquel valor a cuya pérdida se reacciona con la vergüenza.

¿Hasta qué punto lo que acabo de esbozar constituye una fundamentación de una moral? ¿Hasta qué punto se puede fundamentar que la moral así determinada en su contenido es válida (y esto quiere decir: que su violación ocasiona justificada censura e indignación) y las otras morales no lo son? La fundamentación es, en gran parte, negativa; en lo esencial ella consiste en la comprobación de que las morales tradicionales con sus verdades supremas contenían premisas que no son fundamentables y que, por eso, el núcleo sostenible de toda moral tiene que reducirse al sustrato fundamental de normas naturales o racionales al que también el contractualismo recurre y sin el cual no puede darse una comunidad.

Que hay ese sustrato fundamental de normas sólo se puede fundamentar positivamente —como sucede también en el contractualismo— dejando que cada individuo reflexione para sí si quiere que esas normas existan. Pero, al mismo tiempo, la posición moral sigue sosteniendo firmemente —al contrario del contractualismo— que hay algo así como una identidad constituida socialmente por todos nosotros, precisamente

por medio de la observación de ese remanente normativo o, con otras palabras, que esas normas constituyen una comunidad moral, una comunidad que, a la vez, es creadora de identidad para cada persona individual. Esto muestra que esta posición moral tiene que fundamentarse no sólo frente a las morales tradicionales sino también frente a la posición más radical del contractualismo. Lo que hay que fundamentar frente al contractualismo no es sólo que cuando se infringen estas normas se es malo, sino que el discurso de bueno y malo se justifica todavía. Acerca de este punto he pensado durante un tiempo que era suficiente remitir a la vergüenza central como hecho antropológico, aun cuando éste, debido al hecho del "*lack of moral sense*" no es un hecho sin excepción. Pero desde una perspectiva ilustrada hasta el final, desde la que para uno sólo puede ser determinante lo que puede aprobar, tendría que mostrarse por qué uno prefiere poderse avergonzar e indignar, porque si no sería también pensable que uno intentara, en vez de eso, dejar degenerar esos sentimientos en sí mismo y en sus hijos. Strawson, en su artículo "Freedom and Resentment", ha contestado a esta pregunta que sólo cuando uno se comporta consigo mismo y con los otros de esta manera, se comporta consigo mismo y con los otros como personas. Pero se proceda como sea, este fundamento de la moral ya no puede fundamentarse como válido universalmente; quien se resuelve a salir de la moral, o sea, de la dimensión de la vergüenza y la indignación, no se deja persuadir de algo moral y entonces efectivamente sólo queda el sustituto moral de la posición contractual.

Lo que con ello se pierde es más claramente visible en el campo de la moral política que en el de la moral individual. Pues el contractualismo no sólo está obligado a renunciar a valoraciones morales y a una motivación específicamente moral, sino de por sí no es ni igualitario ni universal. Y estas prescripciones morales son especialmente importantes en relación con los derechos políticos fundamentales.

Desde la perspectiva de la práctica llego con esto al punto más importante con respecto al contenido en la fundamentación de la moral. ¿Cómo podemos fundamentar que las normas morales valen universalmente y que la justicia ha de ser entendida igualitariamente, que todas las personas valen igual? Kant y los modernos filósofos que están en la tradición

kantiana, como Habermas, presuponen esto remitiéndose a la razón, pero a partir de la razón como tal no se puede fundamentar ningún contenido moral y la aplicación universal e igualitaria de las normas morales es, ella misma, un contenido moral. Hare, por su parte, creía poder fundamentar semánticamente el principio de universalidad, pero, como muestra Mackie (4º cap.), lo que se puede derivar de la semántica de enunciados morales no alcanza para lo que necesita el filósofo moral. Y que la moral —ya de acuerdo a su sentido— no puede entenderse como universal e igualitaria, se muestra en las morales tradicionales y, de modo especialmente amenazador para nosotros, en la propensión también de la conciencia moral moderna a recaer en ideas etnocéntricas y desigualitarias. También con respecto a esta problemática veo lo que denomino moral ilustrada en una discusión de dos frentes: con las morales tradicionales, por una parte, y con el contractualismo, por otra. Hay ciertamente morales tradicionales, es decir, fundadas religiosamente que son tanto universales como igualitarias —por ejemplo, la moral cristiana— pero la fundamentación tradicional deja esto de por sí abierto. Las morales tradicionales tenían muchas veces un concepto de justicia desigualitario y eran casi siempre etnocéntricas. A mí me parece que cuando el punto de orientación de la identidad social ya no es una determinada comunidad sino la comunidad, la convivencia con el otro en general, la universalidad y la igualdad son inevitablemente sencillas, porque se tendrían que dar razones especiales para explicar por qué el respeto exigido debería ser jerárquico con relación a los diferentes grupos sociales y por qué debería limitarse a una determinada comunidad. Tales razones especiales presuponen verdades supremas. Entonces, cuando las normas morales se relacionan a la posibilidad de comunidad en general, la igualdad y la universalidad se dan por sí mismas. No es la ilimitación sino la limitación lo que necesita una fundamentación adicional.

En el contractualismo tenemos una situación completamente distinta. El ejemplo de Mackie de la banda de ladrones muestra que el contractualismo no es universalista de por sí. Depende de deliberaciones de finalidad a quién se quiere incluir en el contrato moral. Aquel con quien no he hecho ningún contrato tampoco puede exigir nada de mí.

Además, el contractualismo no es forzosamente igualitario. Esto muchas veces no ha sido tenido en cuenta, porque la teoría contractual de la modernidad parte del dogma de que todos los seres humanos son más o menos iguales por naturaleza. Pero, por ejemplo, hombres y mujeres no son iguales y tampoco a las mujeres les han sido concedidos los mismos derechos. Y cuando hoy día a muchos les parece evidente que las mujeres tengan los mismos derechos, esa intuición remite precisamente a una base moral diferente de la del contractualismo. Aun más ostensible se muestra esta problemática en el caso de los derechos de los minusválidos. En principio, el contractualista está sujeto sólo a aquellas normas que, por consideraciones egoístas de utilidad, ha aceptado en un contrato. Por eso, en una posición contractualística no se puede hablar de justicia ni igualitaria ni desigualitaria, si no es en el sentido reducido de que uno trata a alguien injustamente cuando le retiene lo que por contrato le corresponde. Es decisivo que en el contractualismo no hay ninguna base a partir de la cual se pudieran juzgar como injustas reglas fácticas vigentes, pues para ello sería necesario poder decir que determinadas personas o grupos han sido perjudicados. Este concepto de que una persona es perjudicada no sólo con relación a una regla existente sino de por sí, no puede darse a nivel contractual. Lo que muestra claramente qué tan lejos está un contractualismo consecuentemente mantenido de nuestras intuiciones morales elementales. Que en el contractualismo no se pueda hablar de un perjuicio a una persona tiene que ver naturalmente de modo directo con aquello a que me he referido antes, de que la persona como persona no tiene derechos, que ella sólo tiene derechos a la base de los contratos que ha aceptado.

¿Cómo es que por lo regular no se presta atención a estas implicaciones desigualitarias del contractualismo? Me parece que una razón es que en la conciencia moral existente tienen una gran primacía los deberes llamados negativos frente a los positivos, o sea, los deberes de no perjudicar tienen una relevancia desproporcionadamente mayor que los deberes de ayudar. Esto puede tener buenas razones de principio, pero también hay que tener en claro que una excesiva limitación a los deberes negativos sirve al interés de los mejor situados. De esta manera es posible una moral aparentemente igualitaria

que, no obstante, corre a cargo de los perjudicados. Este es un problema especialmente virulento en la cuestión de si, además de los derechos humanos negativos clásicos, hay también derechos humanos positivos, los llamados derechos humanos económico-sociales. Ya la sola tematización de este problema supone que se puede partir del mismo respeto a todas las personas y esta perspectiva falta en el contractualismo.

Ahora bien, si aquello que llamo la moral ilustrada, también desde el punto de vista del contenido conduce a consecuencias diferentes a las del contractualismo, surge la pregunta: ¿por qué he podido afirmar que esta moral se limita precisamente a las mismas normas cuasi naturales que se dan también en el contractualismo? ¿Cómo es que, por una parte, hay una tal identidad y, por otra, una tal discrepancia? Me parece que la respuesta es que el contractualismo remite al individuo a estas normas que debe observar teniendo en cuenta su propio interés, mientras desde la perspectiva de la identificación moral con la comunidad hay ciertamente en principio la referencia a las mismas normas pero como lo que hace posible la convivencia y, por eso, sin tener en cuenta el punto de vista propio como preferible o perjudicial. Quizás el contraste se hace más visible si digo que, en un caso, se trata de una comunidad constituida por normas que sirven al provecho mutuo y, en el otro caso, de una comunidad que es constituida por (casi) las mismas normas, pero cuyo sentido es que en ellas se expresa el respecto mutuo. La utilidad de tales normas varía de persona a persona, el respeto no.

Con la concepción desarrollada en este artículo de que una moral sin verdades supremas sólo puede consistir en entenderse esencialmente como miembro de una comunidad y en la idea del respeto universal vinculada a ello, he retomado el pensamiento de mi publicación en la editorial Reclam de comprenderse "esencialmente como uno de todos" (p. 162 ss.). Pero los nuevos conceptos no son menos problemáticos que los antiguos (p. 171). Ni el concepto de "comunidad en general" tiene la precisión deseable, ni se ha aclarado suficientemente lo que hace necesaria esta evidencia desde el punto de vista práctico.

Si es correcto el supuesto expresado al comienzo de que la moral no puede ser fundamentada obligatoriamente, el desiderátum al que refieren estas cuestiones consiste no tanto en el perfeccionamiento de la fundamentación como en la precisión del carácter necesariamente hipotético de lo que se ha

de fundamentar. Para subrayar este carácter hipotético se podría decir: la moral del respeto universal es sólo una propuesta práctica y lo que significa que la consideremos, a la vez, como exigencia recíproca sólo se puede aclarar al indicar todo lo que depende de ella para nosotros.

Nota

[1] Con respecto al concepto de vergüenza cfr. Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford 1985.

11

El concepto de libre albedrío

La palabra "libertad" admite varios sentidos. En alemán y en inglés (a diferencia de lo que sucede en muchas otras lenguas) hay un significado muy amplio de "libre" en el que utilizamos la palabra con la preposición "de": "*x* está libre de *y*" significa lo mismo que "*x* está sin *y*". En este sentido hablamos, por ejemplo, de leche libre de gérmenes patógenos, de una acción sin finalidad determinada, de una zona libre de armas atómicas. Pero si la palabra se utiliza sin complemento y como un predicado monádico, se refiere siempre a la libertad de acción o al libre albedrío. Formalmente, este concepto se puede subsumir también bajo el significado anterior. Aquí también se supone que uno está libre *de*. Uno ha hecho algo libremente cuando ha obrado libre de coacción. Pero esto se puede volver positivo: si ha obrado libre de o sin coacción, se dice: porque así lo quería. En la libertad de acción o en el libre albedrío hay, entonces, un momento causal tanto positivo como negativo: la causa de su acción está en él mismo y no afuera. Una persona es libre cuando puede hacer o hace lo que quiere. Cuando hablamos de libre albedrío no nos referimos tanto a que la voluntad es libre —no sería claro a qué entidad se alude con este sustantivo— sino a que la persona es libre o a que su obrar es libre y esto porque ella obra como quiere.

Claro está que también el discurso de libre albedrío tiene varios significados. En lo que sigue me ocuparé sólo de uno de ellos, pero es aquél en que se basan todos los demás. Se lo puede expresar de la manera más inequívoca por medio de la palabra "imputabilidad". En este sentido se emplea igualmente

la palabra "responsabilidad", pero también esta palabra es ambigua. Con imputabilidad se menciona aquella responsabilidad de una persona que nos permite decir: ella es responsable de que un determinado suceso haya tenido o no haya tenido lugar, se le puede atribuir, dependió de ella que sucediera o no sucediera; y en esto está siempre implícito: ella hubiera podido obrar también de otra manera. El "problema" del libre albedrío en este sentido de la imputabilidad es, desde siempre, la cuestión de la comprensión correcta de la frase acabada de citar: "hubiera podido obrar también de otra manera". Es la cuestión de la que quisiera ocuparme en lo que sigue.

Pero antes me parece conveniente nombrar los otros significados de libre albedrío que considero igualmente importantes, pero que no van a ser tema aquí. A veces se le reprocha a una discusión sobre el significado de "libertad" presuponer un concepto de libertad demasiado estrecho. Un tal reproche no tiene mucho sentido porque no hay *un* —"el"— concepto de libre albedrío sino varios significados que, sin embargo, están conectados de determinada manera. Además del concepto de imputabilidad son importantes los diferentes conceptos de autonomía: autonomía exterior y autonomía interior.

Con autonomía exterior me refiero a lo que también se designa como libertad en sentido político. (Los griegos antiguos usaban, como se sabe, diferentes palabras para libertad en este sentido y para libertad en el sentido de imputabilidad). Libertad en el sentido de autonomía exterior corresponde a la caracterización muy general de libertad de acción que he dado en el primer párrafo, según la cual una persona es libre cuando puede hacer lo que quiere en el sentido muy específico de que no se lo impide el poder ejercido por otros, especialmente el poder del Estado. Naturalmente, toda libertad política es específica; no se trata aquí de la libertad de acción en general sino de la libertad para determinadas acciones. Además, ella es entendida en cada caso diferentemente, de acuerdo a los tipos de acciones que según esa concepción de libertad no deben ser impedidos. Pero desde el punto de vista completamente conceptual, este concepto de autonomía exterior no ofrece dificultades, simplemente porque la idea de un impedimento exterior no presenta ningún problema.

Otra cosa sucede con el concepto de autonomía interior que, de por sí, permite diferentes interpretaciones. En todo caso,

cuando se habla de autonomía interior o también de libertad interior de una persona se presuponen diferentes niveles del querer y si ahora se dice nuevamente que la persona es libre cuando ella hace lo que quiere, se acentúa el "ella" especialmente, de modo que se puede decir también: hace lo que quiere ella misma. Esto quiere decir siempre que es una forma excelente del querer —quizás una que, siguiendo a Freud, vemos como especialmente cercana al "yo"— y que, a diferencia de otras posibilidades del querer, se realiza en esta persona. Por ejemplo, la autonomía en este sentido interior puede determinarse de tal manera que sólo se le puede atribuir a una persona cuando ésta quiere y obra en base a una reflexión sobre lo que finalmente quiere. Otra posibilidad de entender la autonomía interior es que solamente se le puede atribuir a una persona cuando su querer no está contaminado con las esperanzas que otros han puesto en ella. También cuando se entiende así el concepto, parece especialmente apropiado decir: la persona quiere lo que quiere ella misma; aquí "misma" se define según el criterio citado antes. Una tercera posibilidad es que se diga de una persona que es libre interiormente cuando lo que quiere, lo quiere totalmente, cuando en este sentido está "identificada" con su querer. Al respecto se ha visto una estrecha relación entre libertad interior y lo que recientemente se ha llamado identidad psicológica.[1] Dejo abierto cómo están conectadas estas diferentes posibilidades de entender la autonomía interior. Este problema de la autonomía interior es un problema filosófico importante en el que aquí no voy a entrar. Con respecto al de la imputabilidad está a un nivel menos profundo: la cuestión de si alguien es autónomo interiormente o hasta qué punto lo es presupone su imputabilidad.

El problema de la imputabilidad consiste, como he dicho, en cómo se puede entender, o bien, si se puede entender el "hubiera podido obrar también de otra manera" implícito en el discurso de libertad. Este no es un problema puramente teórico sino uno que tiene consecuencias en la práctica, hasta tal punto que con razón siempre se ha dicho: si se basara en un engaño el que se pueda decir que la persona hubiera podido obrar de otra manera o si no se le pudiera dar un sentido conceptual claro a este discurso, tales y tales formas de la praxis tendrían que abandonarse. Pero la mayoría de las veces se han determinado demasiado estrechamente los ámbitos de la

praxis que no serían pensables sin este concepto de libertad. Creo que es importante para un esclarecimiento apropiado del concepto tener presente hasta dónde llega el ámbito de su utilización. Considero que se trata específicamente de tres esferas.

La primera es la esfera moral. Las exigencias morales implican imputabilidad. La manera en que nos comportamos moralmente con nosotros mismos y con los otros —pensemos también en los llamados sentimientos morales de culpabilidad, indignación y rencor[2]— implica siempre que cuando obramos inmoralmente también hubiéramos *podido* obrar moralmente. Kant y gran parte de la filosofía posterior han tratado el problema de la imputabilidad exclusivamente en relación con la moral, hasta tal punto que en la filosofía inglesa la imputabilidad es denominada directamente "responsabilidad moral", lo que significa, claro está, una reducción del concepto.

La segunda esfera práctica es la del derecho penal. Todo derecho penal moderno presupone que sólo se puede castigar a quien es imputable. H. Hörster dice en un artículo de enciclopedia sobre el término "culpabilidad": "Nuestro derecho penal... parte de que el autor del delito sólo es responsable de su delito si hubiera podido evitarlo... Es exactamente la interpretación de ese 'hubiera podido evitarlo' lo que está en el centro de la disputa sobre el concepto de culpabilidad jurídico-penal. Con frecuencia se supone que sólo un delincuente *X* provisto de una voluntad indeterminada 'hubiera podido obrar de otra manera' a como ha obrado en efecto. De esta suposición deducen luego los partidarios del determinismo que a *todos* los delincuentes les falta básicamente la capacidad de culpabilidad, y que, por eso, la imposición de un castigo por un hecho pasado es simplemente ilegítima y debe ser reemplazada por medidas educativas tendientes a la resocialización del delincuente".[3] Entonces, en el campo del derecho penal es de eminente importancia el problema de si se puede comprender y cómo la expresión "hubiera podido obrar de otra manera", pues de esto depende lo que se ve como sentido del castigo y si, en principio, el castigo se justifica. De ahí que, con razón, el problema haya sido tratado ante todo en este contexto jurídico-penal por dos de los más importantes autores nuevos en la temática de la imputabilidad, Anthony Kenny y Ulrich Pothast.[4]

Reiteradamente, sin embargo, se pasa por alto que fuera de la esfera de la moral y del derecho penal y antes de ella hay una tercera esfera práctica en la que no se puede prescindir del concepto de imputabilidad y es la de la reflexión práctica en general. Esta esfera presenta la misma estructura básica de las otras dos —que se debe elegir, que dado el caso no se elige pero que se hubiera podido elegir— sin la complicación de los aspectos adicionales de si lo debido es algo moral o legal. El fenómeno psicológico básico —que se hubiera podido elegir de otra manera— se da aquí exactamente lo mismo que en las otras dos esferas. Por eso se lo puede investigar más fácilmente aquí, libre, en cierta medida, de las posibles ideas preconcebidas que se tienen sobre la posibilidad de fundamentación de la moral y sobre la legitimidad del derecho penal.

Cuando digo que también en esta esfera elemental de la reflexión práctica se trata de algo que se debe, la palabra "deber" tiene aquí todavía un sentido muy débil y no normativo. Todo reflexionar tiene por objeto la pregunta por lo que es bueno hacer o, con relación a las alternativas dadas en una situación, qué es lo mejor o lo menos malo. Puesto que por ahora prescindimos de lo moral, podemos entender aquí "bueno" y "malo" simplemente como "bueno y malo para mí". Desde tiempos remotos se establece una distinción entre lo bueno y lo agradable. Se denomina agradable aquello que determina de inmediato positivamente mi querer y bueno aquello que quiero en virtud de un reflexionar. Se habla también de lo querido racional o justificadamente y en este sentido (y sólo en éste) se puede decir que es lo debido. Por ejemplo, me quedo por la mañana agradablemente en la cama; después de un rato me doy cuenta con consternación que quería hacer esto y aquello; que ahora no pueda hacerlo tiene malas consecuencias para mí. Debería haber pensado en esto, me digo después y me lo digo reprochándomelo, porque —lo supongo— bien hubiera *podido* pensar en ello. Otro ejemplo: he pensado que voy a cambiar mi vida, digamos, mi vida profesional en determinada manera; renuncio, por ejemplo, a mi profesorado para dedicarme a otra actividad. Después de la decisión me digo: no has reflexionado correctamente, no has tenido en cuenta aspectos de la situación que bien hubieras podido ver entonces. Este autorreproche —o podría ser también el reproche de un ami-

go— tiene normalmente como consecuencia que la próxima vez que me encuentre en una situación semejante reflexione antes o reflexione mejor; digo "normalmente" pues hay también casos en que no somos capaces de aprender de la experiencia. Entonces hablamos de obsesión. La diferencia entre los dos ejemplos reside en que, en el primero —el de la cama— no he reflexionado pero hubiera podido hacerlo, en el segundo, si bien he reflexionado, habría podido hacerlo de otra manera, o sea, mejor.

No es necesario seguir explicando que toda nuestra vida consciente —en tanto que entramos siempre de nuevo en situaciones que nos exigen decisiones sobre cosas ya sean nimias o muy importantes— está traspasada por este espacio de libertad de la reflexión del que es característico que podemos percibirlo en mayor o menor grado. Claro que aquí se incluyen también casos tan simples como el recomendar a los niños que al atravesar la calle lo hagan pensando en lo que hacen. Si el niño cruza la calle corriendo sin pensar, le decimos: ¡habrías *podido* tener cuidado! Y le llamamos la atención sobre la realidad y sobre las malas consecuencias que para él puede tener su imprudencia. Esta amonestación —como quisiera llamarla— no es, en verdad, un reproche ya que no se refiere a algo normativo. Quiere decir simplemente: lástima, has hecho algo que hubiera podido tener malas consecuencias para ti y que, si hubieras reflexionado, habrías podido evitar. Dicho en jerga psicoanalítica, la instancia a la que aquí se hace referencia es la de la reflexión, el yo y no el superyo.

Desde el punto de vista psicoanalítico esto es incluso casi evidente: el yo es la instancia de la libertad. Pero en la discusión filosófica, la preocupación primaria por las otras dos esferas en las que se ve la imputabilidad en relación con la moral y el derecho, más bien encubre este hecho. Yo encuentro importante mantener a la vista esta esfera elemental de la reflexión en general en la discusión sobre la imputabilidad porque no me puedo imaginar que aquellos que (como, por ejemplo, Pothast) tienden a negar el hecho de la imputabilidad debido a que, según su opinión, reconocerlo lleva a consecuencias injustificadas en el campo del derecho penal, también puedan negarlo en esta esfera elemental. Pues el sentido del reflexionar incluye que partimos del supuesto de que podemos obrar así pero también de otra manera, y esto implica, claro

está, que habríamos podido obrar de modo diferente a como lo hemos hecho fácticamente. Esto es importante también para la discusión con aquellos filósofos que creen que la afirmación de que una acción es imputable en el sentido de que la persona hubiera podido evitarla presupone un hecho metafísico o un indeterminismo. Para Kant la moral misma era algo metafísico y así para él puede haber sido natural conectar el hecho metafísico de la moral con el hecho metafísico y sobrenatural de la libertad. Pero la imputabilidad de la que hacemos uso al reflexionar y a la que nos referimos cuando nos hacemos las correspondientes amonestaciones es un hecho empírico de nuestra vida diaria. Con respecto a este hecho resulta absurdo hablar de una "insuficiencia de las pruebas de la libertad" como lo hace Pothast. Pues este hecho no tiene que ser demostrado; sólo tiene que ser esclarecido.

Naturalmente, para todos nosotros este hecho está también cargado de valor. Los seres humanos tenemos que tener interés en desarrollar la capacidad de reflexionar y de hacer efectivas las reflexiones para nuestro propio obrar, pues la alternativa sería que algún otro reflexionara por nosotros y que entonces tuviéramos que dejarnos someter a tutela, que es lo que efectivamente hacemos con aquellos de nosotros de quienes estamos convencidos de que no se les pueden imputar sus propias acciones. De ahí que la autonomía —en este sentido débil de que alguien tiene la capacidad de reflexionar por sí mismo eficazmente— sea considerada también por muchos como el objetivo —por muchos como el único objetivo— de una educación acertada. En todo caso, hoy día está muy extendida la opinión de que el objetivo de la educación no es transmitir a los niños determinadas ideas normativas, sino al contrario, ayudarles a ser autónomos en el sentido débil mencionado. Lo mismo vale para la educación que, dado el caso, nos esforzamos por darnos a nosotros mismos, eventualmente con ayuda de un psicoanálisis. Aquí siempre se trata de ampliar el ámbito de la autonomía, es decir, de la posibilidad de reflexionar y hacer efectivos para nuestro obrar los resultados de la reflexión, o sea, de lo que consideramos bueno para nosotros. En la medida en que esto no se da, hablamos de obrar obsesivo.

La imputabilidad a la que estamos referidos en esta tercera esfera práctica es, en realidad, la primera; la imputabilidad a la que tenemos que remitirnos en la moral y la que en el dere-

cho penal se presupone tienen en ella sus raíces. Pues los puntos de vista de la moral y del derecho son para el individuo factores adicionales que ve como buenos o malos para él y que igualmente puede tener o no tener en cuenta en sus reflexiones como todos los demás factores de la situación buenos o malos para él. Si un individuo se identifica con una norma moral o legal significa que lo que en ella se caracteriza como bueno en sí o para la sociedad, también es visto por él de una u otra manera como bueno para él mismo. En cambio, si no se identifica con esa norma, tiene que tener en cuenta que la violación de ella está vinculada con un castigo y que va a tener que incluir ese castigo en sus reflexiones como otro posible mal —si es que le son imputables sus propias acciones.

Pasemos ahora a considerar lo que en la imputabilidad es tan difícil de comprender: la afirmación "hubiera podido obrar de otra manera". El problema es a qué se alude aquí con "puede", es decir, qué sentido tiene aquí hablar de una posibilidad y esto, naturalmente, tiene una inmediata relación con la pregunta de cuál es el concepto contrario. Esto ya lo he mencionado cuando hablé del obrar por obsesión. Así lo vio ya Aristóteles. Voluntariamente, esto es, de modo que se nos pueden imputar las propias acciones obramos, según Aristóteles, cuando: a) sabemos lo que hacemos y b) no obramos por coacción.[5] El pensó aquí esencialmente sólo en una coacción externa. Nuestro actual problema es que tenemos que tener en cuenta también el fenómeno de la coacción interna.

Pero en la modernidad se llegó luego a una tradición —desastrosa, según mi opinión— (representada sobre todo por Kant) que incurrió en la peculiar idea de que con esta posibilidad no se alude simplemente a que no hay obsesión sino que la acción no es necesaria en el sentido de que no obedece a una causa. Por desgracia esta idea está todavía muy extendida, también entre los docentes de derecho penal,[6] pero ha sido retomada también por algunos filósofos contemporáneos como, por ejemplo, Chisholm. Este supuesto de que una acción imputable no obedece a una causa, permite sólo dos interpretaciones: o quiere decir que es indeterminada en el sentido de accidental o casual, pero naturalmente no le atribuiríamos a nadie una acción que en realidad hay que atribuir a la casualidad; o se cree (y ésta es aproximadamente la interpretación de Chisholm)[7] que no ha sido el correspondiente estado ante-

rior de la persona sino "la persona misma" que ha causado la acción. Esta formulación parece venir a propósito para que, cuando atribuimos a alguien una acción, podamos decir también que "él mismo la ha hecho", pero aquí evidentemente se le da a este discurso un sentido absurdo porque, primero, no hay detrás del suceder natural una tal entidad llamada "la persona misma" y, segundo, aunque la hubiera, una entidad no puede nunca causar una acción. Una acción —y toda acción es un suceso— sólo puede ser causada por otro suceso.

Me parece, pues, que toda esta tradición representa un camino errado. La tradición moderna que hay que tomar en serio es la que parte de Hume y defiende la opinión de que el obrar libremente no es algo sobrenatural, sino un determinado modo del suceder natural, esto es, causal. Diferenciamos este suceder del otro suceder —en el que no hablamos de imputabilidad— por medio de criterios empíricos y el problema es únicamente en qué consisten esos criterios.

La mejor discusión de esta problemática dentro de la tradición de Hume es, según mi opinión, el capítulo sobre libre albedrío en *Ethics* de G.E.Moore de 1912.[8] Me parece acertado partir de ella. Moore señala que nuestra palabra "puede" tiene obviamente un doble sentido. En un determinado sentido de "poder" decimos de muchas cosas que hubieran podido suceder aunque no han sucedido, y separamos esto de otra cosa que en este sentido de "poder" no hubiera podido suceder. Por ejemplo: en este sentido de "poder" y "no poder" yo hubiera podido correr esta mañana una milla en 20 minutos pero no 20 millas en 5 minutos. Aunque en este sentido de "poder" hubiera podido hacer algo que no he hecho, todo lo que he hecho ha sido causado y, por lo tanto, necesario; en consecuencia, no habría podido ser de otra manera. Este es un segundo sentido de "poder" en el que no hubiera podido hacer también lo que no he hecho. A lo que aquí se refiere Moore y con mucha razón es a que hay un sentido de "poder" que no es lo contrario de necesidad, sino de incapacidad. Tenemos que entender aquel poder al que aludimos cuando hablamos de libertad a partir de la relación con este poder que se refiere a la capacidad.[9]

Aquí vale la pena ampliar un poco lo iniciado por Moore volviendo a la diferenciación ya hecha por Aristóteles, que fue el primero que llamó la atención sobre este poder en el sentido

de capacidad.[10] Hoy día se definen así especialmente los llamados términos disposicionales. Por ejemplo:

(I) S es frágil = $_{\text{def.}}$ en tales y tales circunstancias S se rompe.

Estas circunstancias son justamente determinados factores causales. Que una cosa puede romperse significa: está constituida de tal manera que cuando entran tales y tales factores causales, se rompe (realmente).

Según Aristóteles, cuando se trata de capacidades humanas la cosa es más complicada, pues no basta que se den las circunstancias, sino que además la persona tiene que querer. Cuando, por ejemplo, definimos la expresión "S puede [sabe] tocar violín", tienen que aparecer dos cosas en el definiens: tanto que se den determinadas circunstancias exteriores, por ejemplo, que S sostenga en las manos el violín y el arco, como que S quiera además ejercer su capacidad. Esto permite entonces el paso siguiente: definimos ahora la expresión "S puede hacer esto y esto" de manera que las circunstancias que deben darse para que la persona pueda hacerlo cuando quiere, se supongan como dadas. Esto significa en el ejemplo: ahora se presupone no sólo que S tiene la capacidad de tocar violín sino que también sostiene en las manos el violín y el arco, y entonces, el poder que todavía queda abierto es el campo de libertad determinado por el factor de si la persona quiere o no, de modo que podemos definir (regresando a Moore):

(2) S puede hacer H = $_{\text{def.}}$ S hace H cuando quiere.

Si lo hace o no lo hace depende sólo de él, o sea, sólo de que él quiera. Este "puede" parece ser ahora efectivamente ese "puede" al que aludimos cuando le damos a alguien la responsabilidad de una acción o de su omisión. En vez de formular el definiendum como acabamos de hacerlo ("S puede hacer x") podemos decir también "S tiene la responsabilidad de x" y podemos seguir manteniendo el mismo definiens ("S hace x cuando quiere"), o sea, si x sucede o no, depende de si S lo quiere.

Moore tuvo suficiente cuidado de confesar inmediatamente que no sabía si lo captado en esta definición era todo lo que queremos decir con libre albedrío o responsabilidad o imputabilidad. De todos modos, hay que tener en cuenta que

esta definición viene a propósito para que sólo censuremos o elogiemos a una persona, la amonestemos y la castiguemos, cuando damos por supuesto que es responsable en el sentido definido, pues todo esto: censurar, castigar, etc. son modos de comportamiento por medio de los cuales influimos sobre la voluntad del sujeto.

Muchos autores e incluso el mismo Moore han visto la dificultad principal de esta definición en que sólo tiene que ver con la cuestión de si nosotros, si queríamos, hubiéramos podido obrar de otra manera, y que con esto queda abierta la pregunta de si hubiéramos podido querer otra cosa, lo que se considera que es el verdadero problema. Esta objeción se formula frecuentemente diciendo que aquí se define sólo la libertad de acción y no el libre albedrío [la libertad de la voluntad]. Pero a mí no me parece tan claro qué es, en realidad, lo que se quiere decir con la cuestión de si uno también hubiera podido querer otra cosa. ¿Qué sentido tiene aquí el "poder"? Si tiene el mismo sentido que antes, o sea, que el "puede" se entiende en el sentido de capacidad, la respuesta a esta pregunta no sería especialmente problemática. Se podría definir:

(3) S puede querer H $=_{\text{def.}}$ S quiere H cuando su voluntad está correspondientemente afectada, por ejemplo, por medio de un castigo o una recompensa.

Pero una tal aclaración no es exactamente lo que echan de menos los que piden el esclarecimiento del poder querer. ¿Qué es entonces lo que echan de menos? Esto normalmente no lo pueden aclarar y por eso llegan eventualmente a aquella absurda idea metafísica de libertad o dejan todo en una nebulosa imprecisión. Voy a tratar de articular lo que ellos echan de menos, pero a tal efecto hago un rodeo pasando por otro de los puntos débiles de la definición de Moore que para mí es el decisivo.

El modo como Moore ha definido el obrar voluntario resulta demasiado amplio para el concepto del obrar responsable, imputable. Si todo obrar determinado por el querer del sujeto fuera responsable, serían imputables también los niños pequeños y los animales. También los animales reaccionan al castigo y no por eso los consideramos imputables. Además, por medio del concepto de Moore no se puede diferenciar el obrar

por obligación del obrar con imputabilidad. Tampoco la imputabilidad reducida de un borracho, por ejemplo, es explicable de esta manera, pues también de un borracho podemos decir: el hace lo que quiere y si hubiera querido otra cosa, habría obrado diferentemente.

Entonces, la falla básica de la definición de Moore parece estar en que él no distingue entre diferentes clases de querer. Ya he hecho alusión a la diferencia tradicional y objetivamente bien fundamentada entre un querer basado en la reflexión y, en este sentido, racional, que se refiere a lo que se considera bueno o malo y el que se ha llamado tradicionalmente querer sensual, determinado por sensaciones: las sensaciones de lo agradable o desagradable. Quiero denominar $querer_1$ al simple querer —que es del que trata Moore— y $querer_2$ al querer racional. Sobre esta base se puede definir la conciencia de las propias acciones de la siguiente manera:

(4) S es imputable $=_{def.}$ S tiene a) la capacidad de reflexionar y b) la capacidad de hacer efectivo para sus acciones el resultado de sus reflexiones.

Una formulación más corta de ello sería: S es capaz de hacer lo que considera lo mejor. O también: es capaz de $querer_2$.

Hay que subrayar dos aspectos de esta definición: Primero: naturalmente sería falso decir que S es imputable cuando reflexiona, etc.; él es, por supuesto, también imputable justamente cuando no reflexiona en tanto que puede reflexionar. Esto ya muestra que aquí hay que preguntar por el criterio para poder decir que S puede reflexionar. Sobre esto volveré más adelante. Segundo: naturalmente no basta decir que él es imputable en tanto que puede reflexionar, pues el sólo reflexionar sin llegar a resultados es una forma de obsesión; y el llegar a resultados sin poder hacerlos efectivos para el obrar es el caso en el que normalmente se habla de obrar obsesivo. Hay entonces dos modos de no imputabilidad: los seres dotados de libertad como, por ejemplo, un animal o un borracho no son imputables porque no pueden reflexionar. En cambio, alguien no es imputable, en otro sentido, cuando sus acciones son obsesivas, es decir, cuando puede reflexionar pero sus reflexiones no conducen a un resultado o no puede hacer efectivo para su obrar aquello que considera lo mejor. Hay, entonces, otras

fuerzas en su voluntad que, por así decirlo, son más fuertes que él, que "él", o sea, que su querer racional. El $querer_2$ no puede imponerse sobre el $querer_1$.

John Hospers ha dado en su artículo "What means this Freedom?"[11] una definición de imputabilidad que concuerda en lo esencial con (4). El dice que un ser humano es responsable en el grado en que su obrar "puede modificarse por el uso de razones". Que las razones puedan influir sobre el obrar de un ser humano es más o menos lo mismo que las reflexiones puedan influir sobre su obrar. Pero la explicación de Hospers contiene un elemento que yo hasta ahora no he tenido en cuenta y que es indudablemente correcto: la gradualidad. La imputabilidad es un fenómeno gradual, por eso se habla en el derecho penal de imputabilidad reducida. (Todo el que soporte mucho alcohol puede observar esa gradualidad en sí mismo al elevar gradualmente su nivel de alcohol).[12]

Ahora puedo volver a Moore y vincular los resultados obtenidos con su explicación. Moore ha definido: S puede hacer H $=_{def.}$ S hace H cuando quiere. Aquí la palabra "quiere" tiene el sentido del $querer_1$ (o más precisamente: no se hace diferencia entre $querer_1$ y $querer_2$). Esta es una definición del obrar voluntario. Pero si ahora en el definiendum el poder implicara imputabilidad, un primer paso sería la definición siguiente:

(5) S es responsable de H (o imputable con relación a H) $=_{def.}$ S hace H cuando $quiere_2$ H.

Pero ahora en el $querer_2$ surge real y seriamente la pregunta de si S *puede* $querer_2$ H. Tenemos entonces que completar (5) así:

(5a) S es responsable de H $=_{def.}$ S hace H cuando $quiere_2$ H, *y* S puede $querer_2$ H.

Pero esta definición es utilizable empíricamente sólo cuando podemos dar un criterio empírico para la segunda parte del definiens. ¿Cómo podemos establecer si S puede $querer_2$ H? S puede querer H significa (en este sentido de "querer"): cuando S reflexiona llega al resultado de que quiere H o que rechaza H con razones. Pero esto presupone que puede reflexionar con respecto a H o bien que puede reflexionar en general. Antes ya

he indicado que una definición de imputabilidad que podría ser operante supone que podemos dar un criterio para afirmar que S puede reflexionar. Probablemente no basta —especialmente también en determinados casos de derecho penal— sólo decir que una persona es imputable o no, pues bien puede ser que sea imputable con respecto a varios tipos de acciones y no lo sea solamente con respecto a un determinado tipo. En este caso tendría que especificarse también la capacidad de reflexionar (y con este discurso resumido aludo siempre a la capacidad de reflexionar y hacer efectivo para la acción el resultado de la reflexión). Pero permanezcamos por ahora en el caso más sencillo y global del discurso de imputabilidad o no imputabilidad a secas. Esto significa que necesitamos por lo pronto sólo una definición de "S puede querer$_2$" y no de "S puede querer$_2$ H". Una propuesta simple sería:

(6) S puede reflexionar = $_{\text{def.}}$ S reflexiona cuando quiere.

Esta definición se realiza según el modelo de las definiciones de otras capacidades humanas (cfr. atrás la definición 2), por ejemplo: S puede levantar el pie = $_{\text{def.}}$ S levanta el pie cuando quiere. Aquí naturalmente "quiere" tiene el simple sentido del "querer$_1$". Esto obviamente tiene que suponerse en (6), porque de lo contrario la explicación sería circular.

Pero tales definiciones tienen el defecto de que no proporcionan un criterio empírico, pues ¿cómo podemos establecer si S quiere? Naturalmente, si él efectivamente levanta el pie diremos siempre que quería levantarlo y si él realmente reflexiona podemos decir siempre: él quería reflexionar. Pero la definición ha de abarcar precisamente los casos en los que, aunque puede, no lo hace. Por eso propongo otra definición que contiene un criterio empírico: S puede levantar el pie = $_{\text{def.}}$ en situaciones que exigen normalmente levantar el pie, la mayoría de las veces él levanta el pie. Correspondientemente:

(6a) S puede reflexionar = $_{\text{def.}}$ en situaciones que requieren reflexión, o sea, en las que S se ve ante una elección entre ventajas y desventajas, normalmente, S reflexiona.

Vayamos ahora al caso que antes dejamos a un lado, no de una no imputabilidad reducida sino de una no imputabilidad limitada, una no imputabilidad referida a un determinado tipo

T de acciones (o a un determinado campo de acciones). Mientras naturalmente podemos sin más extender (6) a este caso, no podemos hacer lo mismo con la definición (6a) que sí tiene pleno contenido empírico. La ilimitada imputabilidad es, de acuerdo a (6a), fácilmente verificable, pues aquí se puede variar suficientemente: hay bastantes casos simples en que las ventajas y desventajas son tan obvias que se puede decir: si S *aquí* no obra reflexionando, es que no puede [sabe] obrar reflexionando. Pero precisamente por eso no podemos transferir este procedimiento al caso de un determinado tipo T de no imputabilidad limitada. ¿Cómo podemos saber si una persona en una determinada situación no hubiera podido querer$_2$ otra cosa, que ha obrado por obsesión y no simplemente que una y otra vez no quiere obrar de modo diferente? (Aquí "quiere" significa, en todo caso, el querer racional). En este punto tengo que admitir que no tengo una respuesta.

Dado que aquí no puedo seguir avanzando, quisiera sólo volver a la cuestión de aquello a que tienen que referirse quienes en la definición de Moore echan de menos la pregunta de si la persona también podía querer. Esto se ha aclarado en parte cuando mostré que efectivamente en la definición del ser responsable de H hay que tomar en cuenta el factor de que la persona tiene que tener la capacidad de querer racionalmente. Pero no creo que con esto hayan quedado satisfechos los escépticos. Ellos van a insistir en que el que obra tiene que tener un verdadero campo de libertad, que tiene que tener a disposición las dos posibilidades —el sí y el no— y que es este aspecto el que debe tenerse en cuenta.

Creo que la dificultad puede aclararse en dos pasos consecutivos. Primero, es precisamente en el reflexionar mismo donde le está abierto al que obra el campo de libertad de poderlo hacer así o así. El está en una situación en la que del resultado de su reflexión depende lo que va a suceder. En este sentido tiene a disposición ambas posibilidades. Cuál de ellas va a realizar depende del resultado de su reflexión. Pero naturalmente ahí no hay nada que no sea causal.

Segundo, si el escéptico sigue preguntando y dice: "pero no es recién en el reflexionar donde las dos posibilidades están disponibles, ellas tienen que estar ya dadas antes de la reflexión; yo tengo que haber tenido a mi disposición las posibilidades de reflexionar aun si no he reflexionado aunque *podía*

reflexionar", yo le contestaría: "tú las tenías a disposición tanto como ahora tienes a disposición la posibilidad de levantar el pie". En ambos casos se puede decir: "tú puedes si quieres" y aquí "quieres" tiene el sentido del "querer$_1$".

Con esto me parece aclarado a grandes rasgos el problema conceptual, a pesar de la delicada laguna a la que me acabo de referir (y de otras posibles necesidades de ampliación, cfr. nota 12). Termino con algunas observaciones a las propuestas sobre derecho penal que hace U. Pothast en el capítulo final de su libro. Pothast parte de la afirmación de que las pruebas de la libertad son insuficientes: así se titula el libro. Dice que el supuesto de que se hubiera podido obrar diferentemente no se justifica; por eso, no debería haber un derecho penal retributivo sino, en vez de eso, tendría que contarse con que quien comete una infracción va a someterse a un "proceso quasi terapéutico", o sea: cumplimiento de la condena como resocialización. Este razonamiento me parece desacertado desde varios puntos de vista.

Primero, no es claro por qué Pothast dice que el supuesto de que el culpable hubiera podido obrar de otra manera lleva a una concepción del castigo como represalia. Hasta donde puedo verlo, él introduce esto sólo porque nuestro actual derecho penal contiene —pero por otras razones— elementos de esta concepción jurídica atávica. Como lo muestra Kenny —en mi opinión convincentemente— en *Freewill and Responsibility*, el supuesto de que quienes obran son imputables lleva más bien a una concepción del castigo como intimidación (prevención general). Cuando una sociedad quiere evitar, primero, que sus miembros realicen determinados actos y cuando presupone, segundo, que esos miembros son imputables, es racional hacerles ver el mal que deben incluir en sus reflexiones cuando sienten la tentación de cometer tales actos.

Segundo, quisiera hacer notar que el supuesto de que la libertad no existe —tanto de Pothast como de otros que entienden la libertad en el sentido metafísico según el cual es el concepto contrario a determinismo— conduce a descuidar totalmente la única diferencia importante, desde el punto de vista empírico, entre el obrar imputable y el obrar por obsesión. Sólo cuando el obrar es obsesivo resulta injustificado un derecho penal intimidatorio y, además, no tiene sentido porque al que obra así no se lo puede prevenir de su acción por

medio de castigos. Por eso, en este punto (pero sólo en este punto) se puede pensar en una terapia (pero es otro problema, y ahora moral, si es justificable obligar a alguien a someterse a una terapia). Cuán desacertada es la idea de Pothast de un reemplazo *general* del castigo por una terapia, puede verse claramente en ámbitos como el del derecho de circulación, del fraude tributario y, ante todo, del derecho penal político. Quien comete tales delitos, los comete normalmente siendo imputable y con la conciencia de que tiene que tomar el riesgo de los castigos fijados sobre ellos, y se vería menospreciado en su persona —en su libre decisión— si en vez de ser castigado tuviera que someterse a una terapia. También en el caso de imputabilidad reducida, la única justificación de una terapia es, naturalmente, la restitución de la completa imputabilidad como tal y no el adiestramiento en los modos de comportamiento exigidos por la legislación, que Pothast tiene que sugerir porque niega la posibilidad de la imputabilidad.

Notas

[1] Cfr. Frithjof Bergmann: *On Being Free*, University of Notre Dame Press, 1977.

[2] La discusión de la libertad en relación con los sentimientos morales que actualmente se ha vuelto clásica es la de Strawson: "Freedom and Resentment", en: Strawson (comp.): *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, Oxford Univ. Press 1968; trad. alemana en: U. Pothast (comp.): *Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt 1978, pp. 201-233.

[3] *Handlexikon zur Rechtswissenschaft*, comp. por A. Görlitz, Rowohlt 1974, p.401.

[4] A. Kenny: *Freewill and Responsibility*, Londres 1978; U.Pothast: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt 1980.

[5] *Etica a Nicómaco*, III 1-3. Es claro que el concepto aristotélico de la conciencia de las propias acciones no se agota con el concepto aquí tratado de voluntariedad. Es complementado en III, 4-5 con el de premeditación (*prohairesis*) del que es constitutivo el de reflexión. En lo que sigue se va a dar también una parecida bigradualidad.

[6] Una visión de conjunto se ofrece en *Leipziger Kommentar zum Strafgesetzbuch*, comp. por H.-H.Jescheck y otros, 10. Aufl., Berlín 1985, § 21, número marginal 5.

[7] R. Chisholm: "Die menschliche Freiheit und das Selbst", en Pothast: *Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt 1978, p. 71 ss.

[8] Traducción alemana en Pothast: *op.cit.* 142 ss.

[9] Cfr. U. Wolf: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, §§ 25-26.

[10] Cfr. *Metafísica*, libro 9, caps. 1,2,5 y Wolf: *op.cit.* §§ 2-4.

[11] En: Sidney Hook (comp.): *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Nueva York 1958, 113-130; trad. alemana en Pothast, *op. cit.* pp. 93-114. La definición está en la p. 99.

[12] Martin Löw-Beer me ha hecho notar que mi definición no ha incluido al paranoico que, sin duda, reflexiona y cuyas reflexiones también son efectivas para la acción, pero son determinadas por ideas fijas. No estoy seguro de si al paranoico así entendido se lo puede considerar sin conciencia de sus acciones (irresponsable). En caso de que sí, Löw-Beer tiene razón de que es necesario un criterio más estrecho. Este puede obtenerse más fácilmente a partir de la formulación de Hospers que basándose en la mía. Pues si se entiende la explicación de Hospers en el sentido de que S es inconsciente de sus acciones (irresponsable) cuando su obrar no está influenciado por razones que le son insinuadas por otras personas, resultaría que el paranoico sería irresponsable porque no deja valer como tales determinadas razones que según criterios generales son buenas razones. Claro que esto tendría como consecuencia que todos nosotros seríamos irresponsables en la medida en que estamos determinados por prejuicios.

12

Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos humanos económicos

A un alemán que estudie filosofía política contemporánea en inglés tiene que parecerle extraño que se usen dos connotaciones tan diferentes del término "liberalismo". Para citar un ejemplo entre varios, Thomas Nagel escribe al comienzo de una recensión sobre Nozick[1]: "El liberalismo es la conjunción de dos ideales. El primero es el de la libertad individual: libertad de pensamiento, palabra, religión y acción política; libertad de la interferencia del gobierno en la intimidad, en la vida privada y en el ejercicio de las inclinaciones individuales. El segundo es el de una sociedad democrática controlada por sus ciudadanos y al servicio de las necesidades de éstos, en la que las desigualdades de poder político y económico y de posición social no sean excesivas. Los medios para promover esta segunda idea incluyen tributación progresiva, provisión estatal de un mínimo social y evitación de una excesiva influencia de la riqueza privada en los asuntos políticos". Nagel llama "libertarianismo" una posición basada en el primero de estos dos ideales. Esta terminología está ampliamente difundida. De modo similar, Amy Gutmann en su reciente libro *Liberal Equality* distingue entre liberalismo igualitario y liberalismo libertario (p.1). Muchos de los pensadores importantes estadounidenses que se llaman a sí mismos liberales, como Rawls, Dworkin y Ackerman, usan simplemente la expresión "liberalismo" en el sentido de liberalismo igualitario sin ni siquiera distinguir este uso de la palabra de su versión libertaria. Esto

puede parecer lo más sorprendente, ya que la versión libertaria parecería mantener mejor la conexión entre liberalismo y su trasfondo etimológico "libertad". Dworkin llega incluso a sostener, en un artículo titulado "Liberalism",[2] que se debe entender esta posición política como basada en una específica concepción de igualdad y no de libertad. Otros autores simplemente ven el liberalismo en este sentido como basado en los ideales de libertad e igualdad tomados en conjunto. En Alemania, este uso extendido del término "liberalismo" es poco conocido, quizás porque es el partido social demócrata el que mantiene la posición de enfatizar igualmente la libertad y la igualdad. El hecho de que en Inglaterra y en los Estados Unidos no haya habido un partido social demócrata puede haber sido una de las razones de que se llegara al uso de este significado extendido de liberalismo.

Pero en este artículo no me voy a ocupar de problemas históricos. Más bien quiero plantear algunas cuestiones conceptuales y normativas. La primera tiene que ver con el concepto de libertad. Podemos asumir que una razón de que el término "liberalismo" sea usado en las dos distintas maneras acabadas de citar tiene que ver con que hay diferentes conceptos de libertad. ¿Hay algo en el concepto mismo de liberalismo que refiera más allá de libertarianismo hacia liberalismo en el sentido igualitario? Y ¿pueden los diferentes aspectos de lo que consideramos libertad ayudarnos a entender mejor lo que está en juego entre los dos tipos de liberalismo?

La segunda cuestión, en la que propongo que nos concentremos, es el asunto de los derechos humanos. Desde la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en las Naciones Unidas en 1948, la controversia no ha cesado entre aquellos que creen que los derechos tradicionales llamados civiles son los únicos que pueden ser considerados justificadamente como derechos universales y aquellos que creen que existen los llamados derechos económicos y sociales y que éstos tienen la misma categoría que los tradicionales. Ahora bien, precisamente uno de los reclamos de la posición libertaria es que no puede haber exigencias justificadas de derechos económicos y sociales y que tales derechos violan de hecho el clásico derecho de propiedad. Con relación a esto vale la pena preguntar por lo que está a la base de nuestro concepto de derechos humanos. Voy a argumentar que no es tanto el

concepto de libertad sino otro que le está cercano pero que es más amplio: un concepto de autonomía (no dependencia) que va a surgir en la primera parte de mi artículo. Sostendré que este concepto más amplio hace necesario aceptar los derechos económicos y restringir el derecho de propiedad.

I. Libertad

Lo que F. A. Hayek dice acerca del concepto de libertad al comienzo de su libro *The Constitution of Liberty* (1960) es representativo de lo que los libertaristas generalmente afirman: Libertad "significa siempre la posibilidad de que una persona obre de acuerdo a sus propias decisiones y planes, en contraste con la posición de aquella sujeta irrevocablemente a la voluntad de otra que por decisión arbitraria la coerciona a obrar o no obrar de determinada manera" (p.12). El caso extremo de la persona no libre es el esclavo. Por eso Hayek se refiere a la usanza griega de acuerdo a la cual el estatus de la persona libre (*eleutheria*) está en contraste con la del esclavo. Luego insiste, como lo hacen muchos otros autores, en que "libertad" en este sentido "se refiere solamente a la relación entre un ser humano y otro y la única infracción a esa relación es la coerción de un ser humano por el otro. Esto significa, en particular, que la gama de posibilidades materiales entre las que una persona puede elegir en un determinado momento no tiene relevancia directa con respecto a la libertad. El escalador de montañas que se halla en una pendiente difícil y ve sólo una salida para salvar su vida es indudablemente libre a pesar de que casi no se podría decir que tiene una alternativa." Y "si ese mismo escalador cayera en una grieta y no pudiera salir de ella, sólo figurativamente se podría decir que 'no es libre' ".

Felix Oppenheim, en su libro *Dimensions of Freedom* (1961) ha intentado esclarecer más este concepto. La libertad social ha de ser entendida como un concepto esencialmente relacional según el cual la persona S es libre de hacer x con relación a otra persona P cuando S no es coercionada por P ni a hacer ni a no hacer x; decir que S es libre de hacer x simplemente significa que con respecto a todas las personas es verdad que S no es coercionado por ninguna de ellas (cap.6). Mientras Hayek comienza su libro diciendo que va a tratar de "aquella condi-

ción de los seres humanos en la que la coerción de algunos por otros es reducida hasta donde sea posible en la sociedad" (p.11) —lo que es, por supuesto, precisamente la concepción libertaria de sociedad—, Oppenheim insiste en que la definición de libertad como no coerción debe tomarse como una aclaración puramente descriptiva sin ninguna implicación evaluativa ni, en particular, libertaria.

Esta afirmación puede resultar bastante correcta. En efecto, es de máxima importancia en el discurso político usar palabras claramente definidas y sin ambigüedad. Y la definición de "libre" propuesta aquí parece aclarar un significado en el que usamos esta palabra, en particular, en un contexto interpersonal. Oppenheim y otros autores nos recomiendan no usar la palabra "libertad" para diferentes cosas que valoramos simplemente porque tiene una connotación positiva. Oppenheim señala, con razón, que si tenemos razones normativas para una concepción de sociedad en la que la libertad tiene que ser restringida por otros valores diferentes a la libertad misma, no hay razón para que no hagamos esto explícito; una cierta cantidad de coerción puede ser necesaria para conseguir otros propósitos y mientras más clara sea nuestra noción tanto de libertad como de esos otros propósitos, mejor podremos exponer y justificar tal concepción.

Sin duda, es verdad que la controversia entre los dos tipos de liberalismo no puede ser una controversia acerca del verdadero significado de la palabra "libertad"; las palabras no tienen significados verdaderos y las controversias acerca de concepciones políticas no deben ser controversias sobre palabras sino acerca de implicaciones normativas.

Sin embargo, no podemos juzgar las cuestiones que están aquí en discusión sin poner atención a otros significados de libertad que están estrechamente conectados con este primero. Para comenzar aclarémonos por qué, de acuerdo con el libertarismo, el sistema económico capitalista es definido precisamente por el hecho de que todas las dependencias económicas entre la gente son libres, en el sentido definido. Dejemos a un lado los problemas de las llamadas exterioridades y de los monopolios y oligopolios y concentrémonos en lo que para el libertario puro es el punto de partida ideal: el sistema de mercado. Lo esencial en este sistema es que todas las relaciones entre compradores y vendedores y, en particular, tam-

bién entre empleadores y empleados son contractuales. Como afirma Milton Friedman (*Capitalism and Freedom*, cap.I) ni el comprador ni el trabajador son coercionados a entrar en una relación económica, ya que están siempre libres de entrar en una relación diferente o en ninguna. Por otro lado, todas las interferencias del gobierno dentro de este sistema libre, son coercitivas. Estas medidas coercitivas, de acuerdo a los libertarios, se justifican solamente si son necesarias para mantener el sistema en función, y son injustificadas si distorsionan las relaciones de mercado o tienen el efecto de redistribuir los ingresos.

Está claro que este último paso será juzgado diferentemente por alguien que acepte otros ideales paralelos al de libertad. Pero lo que me interesa en el momento es si, al menos, es correcto lo que hace el defensor del capitalismo al identificar este sistema con un sistema basado exclusivamente en relaciones libres. Que esas relaciones no son coercitivas es verdad y éste es, sin duda, un aspecto importante. Pero algunos defensores del sistema van un paso más adelante y afirman que esas relaciones son también voluntarias. De acuerdo a Milton Friedman la "transacción" es siempre "bilateralmente voluntaria" (p.13). Ahora bien, la palabra "voluntaria" parece ser justamente otra palabra para "libre". ¿Pero no sobrepasa los estrechos límites que nos han sido presentados en la definición de libertad social? Hablamos de una acción intencional como no voluntaria, no sólo si hemos sido forzados a ella por otras personas, sino también si hemos sido forzados por otras razones y no tenemos alternativa. Friedman dice: "Puesto que el grupo familiar tiene siempre la alternativa de producir por sí mismo directamente, no tiene necesidad de entrar en un intercambio a menos que se beneficie de él" (p.13). Esta es una afirmación muy cuestionable. ¿Qué familia proletaria tiene una alternativa efectiva de producir por sí misma directamente?[3] Aquí parece haber ideología. Si la dejamos a un lado, nos queda el hecho de que, por un lado, es verdad que el trabajador no es coercionado a vender su fuerza de trabajo pero, por otro, en general no es verdad que tenga alternativas, por lo tanto es forzado (aunque no *por* alguien) a vender su fuerza de trabajo.

Si es tan fácil pasar de un concepto de libertad al otro, lo asumido por Hayek y Oppenheim de que puede mantenerse fácilmente la distinción entre el primer concepto de libertad y

los otros, resulta dudoso. El aspecto de la elección parece ser fundamental para cualquier concepto de libertad. Isaiah Berlin caracteriza la libertad como "la ausencia de obstáculos para posibles elecciones y actividades... Una tal libertad no depende, en última instancia, de si yo deseo andar simplemente, o hasta dónde, sino de cuántas puertas están abiertas y que tanto están abiertas con respecto a su relativa importancia en mi vida."[4] Esta caracterización no ha impedido a Berlin decir unas páginas más adelante: "El sentido fundamental de la libertad es la libertad de las cadenas..., de la esclavización de otros... La libertad, al menos en su sentido político, es un término coextenso al de ausencia de intimidación o dominación" (lvi). Esta segunda caracterización es idéntica a la de Hayek. La primera es más amplia. ¿Cuáles son las conexiones?

Cuando en la filosofía de la mente tratamos de la libertad de la voluntad, decimos: una acción x es libre cuando —dado que tenemos la capacidad y la oportunidad de realizarla— la realizamos si lo elegimos. *Elección*, *capacidad* y *oportunidad* son los factores esenciales. Cuando una persona es coercionada o forzada a hacer algo, no tiene opción de actuar diferentemente. Si elige andar pero está paralizada, no tiene la capacidad. Si está aprisionada o ha caído en una grieta, no tiene la oportunidad.

El aspecto de oportunidad es crucial para las distinciones ulteriores. Si una persona no tiene la oportunidad de ejercer su capacidad, quiere decir que le faltan los *medios* para realizar la correspondiente actividad o que se le *impide* realizarla. La primera definición de libertad de Berlin ("ausencia de obstáculos") corresponde a este último caso, y su segunda definición, más restringida (que es también la de Hayek y Oppenheim) corresponde al caso más especial de que el impedimento se debe específicamente a la intervención de otras personas; sólo entonces hablamos de coerción.

Muchos autores insisten, como lo hace Hayek, en la diferencia entre el impedimento debido a otras personas y el impedimento debido a contingencias físicas y también en la diferencia entre el impedimento y la falta de medios.[5] Si la policía me impide viajar a la próxima ciudad, no soy libre de ir allá, pero si me lo impide un terremoto, no puedo viajar allá aunque soy libre de hacerlo. Si no puedo viajar allá porque no puedo pagar los medios de transporte, soy, otra vez, libre de hacerlo

(nadie me lo impide), pero no tengo la oportunidad. Esta distinción entre la falta de libertad y la falta de oportunidad corresponde al uso corriente. Por otra parte, los dos casos tienen algo en común que está incluido en el criterio metafórico de Berlin de las puertas abiertas o cerradas. En ambos casos mi no viajar a la otra ciudad es involuntario, en ambos casos soy forzado a quedarme donde estoy. La expresión "ser forzado" es ambigua: puede significar "ser forzado a hacer *x por* alguien" (ser coercionado), y puede significar simplemente "no tener otra alternativa que hacer *x*". En la controversia entre el libertario y el socialista se juega con esta ambigüedad. El libertario afirma que el proletario no es forzado a vender su trabajo, queriendo decir que nadie lo fuerza a hacerlo, y el socialista afirma que el proletario está obligado a vender su trabajo, queriendo decir que no tiene otra alternativa.[6] ¿Debemos dejarlo así y decir que es un asunto de palabras? Pero el caso —socialmente importante— del contrato de trabajo del proletario con el capitalista es notablemente diferente del ejemplo de la persona que quería viajar a la próxima ciudad. En éste era posible distinguir claramente entre el impedimento causado por otras personas y el causado por otras contingencias. En el caso del contrato de trabajo entran ambos factores. Es verdad que el proletario no tiene, en general, otra alternativa que aceptar la oferta del capitalista; si es forzado (aunque no *por él*) a aceptar esta oferta, la situación contractual es una en la que (a pesar de lo que opina Milton Friedman) el proletario no entra voluntariamente. No está siendo coercionado, pero obra bajo coacción. El capitalista (o el sistema capitalista) está abusando del hecho de que el proletario no tiene alternativas y se puede decir que esto al menos se acerca a la coerción.

Hablar de capitalistas y proletarios parece, en todo caso después de Marx, una excesiva simplificación, pero esta terminología es todavía una ayuda en tanto que los capitalistas son definidos como teniendo medios de producción y los proletarios como no teniéndolos y es, claro está, este hecho —que una de las partes posee medios de producción y la otra no— lo que cuenta para la asimetría en su relación contractual. Los medios de producción son los recursos para poder ganarse la vida. Lo que, en general, han sido las oportunidades para una acción son ahora —ya no estamos tratando un ejemplo de acción arbitraria individual (como ir a la próxima ciudad) sino

de mantenimiento de la propia vida— los recursos y éstos radican en los medios de producción. Ahora podemos ver por qué el modelo de la tajante distinción entre no tener la oportunidad de hacer algo y ser impedido por otras personas para hacerlo —cuando sólo esto último se llama falta de libertad— no es adecuado para el esclarecimiento de la situación económicamente central entre el proletario y el capitalista. La situación está caracterizada por el hecho de que un partido está ofreciendo al otro un contrato para utilizar los recursos (oportunidades) sobre los que el primer partido tiene el poder, sabiendo que el otro partido no tiene acceso a recursos independientes (ya no existen tierras libres para la agricultura). Esto se disimula ideológicamente cuando se dice, como lo hace Milton Friedman, que el grupo familiar proletario "no tiene la necesidad de entrar" en el contrato, porque "tiene siempre la alternativa de producir por sí mismo directamente" (véase p. 238). La situación no es descrita correctamente cuando la relación entre el proletario y el capitalista se asimila a la relación entre dos productores que pueden decir si prefieren cooperar intercambiando sus productos o permanecer independientes.

Por lo tanto, los contratos entre los ricos y los pobres son, aunque formalmente libres, esencialmente asimétricos. La asimetría es la del poder sobre los recursos. Aunque en teoría todo contrato de mercado conduce a una dependencia simétrica de cada una de las partes de la otra, un contrato en que una parte tiene —con respecto a aquello de que se trata en el contrato— todo el poder o la mayor parte de él sobre la otra, tiene como resultado una dependencia unilateral. Aunque la manera en que el trabajador depende del capitalista —en un capitalismo no moderado— es esencialmente diferente de la manera en que el esclavo depende de su señor, tenemos aquí, no obstante, un poder unilateral y la correspondiente dependencia unilateral.

Ahora bien, considerar que esta dependencia unilateral —cuando está basada en una libertad formal (no coerción)— pertenece a un concepto más amplio de falta de libertad, es de importancia secundaria. Tiene sentido distinguir entre un concepto más amplio de falta de libertad social (dependencia unilateral) y un concepto más estrecho —en particular, legal— de falta de libertad social. Pero las cuestiones de sustancia deben

permanecer independientes de las cuestiones de terminología. El punto importante es que esta dependencia unilateral, aun cuando es una relación libre en el sentido de Hayek, es claramente un mal y que si preguntamos por qué es un mal, llegamos a una respuesta que se acerca mucho a la razón por la cual consideramos la coerción como un mal: una persona no quiere ser coercionada y no quiere estar en una dependencia unilateral por la razón de que, entonces, no puede elegir como quiere porque otras personas están obstruyendo las alternativas.

Entonces, si para el liberalismo en el sentido estrecho (libertario) es la obligación del gobierno velar para que las condiciones de libertad sean garantizadas, hay un corto paso de aquí a una concepción de acuerdo a la cual tendría que ser también una obligación del gobierno establecer condiciones que redujeran el poder unilateral en las relaciones formalmente libres de los contratos asimétricos. Medidas que van en esta dirección son, en particular, leyes que refuercen la posición del más débil en el convenio contractual y también leyes que aseguren una redistribución de riqueza por medio de una tributación progresiva; la distribución desigual de recursos está a la base de las injusticias de la dependencia unilateral. De esta manera, la concepción libertaria del estado liberal abriría camino a la concepción igualitaria del estado liberal, no por medio de la adición de un propósito completamente diferente, sino por medio de una mera extensión del concepto de falta de libertad al concepto gemelo de dependencia unilateral.

Los libertarios desaprueban una tal acción gubernamental calificándola de coerción injustificada. Es, sin duda, coerción, pero no toda coerción, no toda restricción de libertad es injustificada, si no, no podríamos justificar la ley penal. La cuestión es solamente qué es lo que tiene que ser protegido por la ley. Si es sólo la libertad formal, las medidas gubernamentales acabadas de mencionar son injustas; si lo que debe ser evitado son tanto las relaciones de dependencia unilateral entre ciudadanos como las relaciones coercitivas, es injusto un gobierno que no toma tales medidas.

Los libertarios describen con frecuencia la tributación redistributiva como un tipo de robo. Esto presupone que hay una especie de justicia inherente a la distribución de riqueza existente. Pero no hay una tal justicia, al menos no en general. No hemos nacido en un mundo como el inventado por Locke,

donde cada uno es libre de hacer uso de algún recurso, dejando lo "suficiente e igualmente bueno... para compartir con los otros" (*Second Treatise on Government*, §27), sino en un mundo donde todos los recursos ya están distribuidos. Puesto que los pobres no tienen libertad para hacer uso de cualquier recurso, ya que todos los recursos ya tienen posesor y la posesión está protegida por el gobierno, cualquier redistribución efectuada por la ley tiene que ser entendida como una compensación del poder unilateral de los ricos que el gobierno garantiza. ¿Por qué ha de ser deber del gobierno proteger la propiedad privada, pero injustificado redistribuirla? ¿Por qué ha de tener deberes sólo con una parte de los ciudadanos? La razón de que una concepción así desigual de los límites de la intervención legal del gobierno pueda parecer casi evidente por sí misma al liberal clásico, ha sido la idea de que la gente supuestamente ha existido ya antes del gobierno en un estado lockeano natural, poseyendo propiedad y que ha sido dotada de derechos naturales, que entre estos derechos estaba el derecho de propiedad y que el gobierno ha sido creado sólo para proteger esos derechos y, en particular, la propiedad. Pero esta idea no ha sido sólo un mito, sino un mito conceptualmente confuso, ya que la propiedad no puede existir sin protección legal, en primer lugar. La propiedad no es algo que la persona puede tener de modo similar a como tiene miembros. Existe enteramente en virtud de un sistema de derechos y prohibiciones. Lo que el liberal clásico ha olvidado es que la propiedad es una institución social. Ahora, si cualquier asunto de propiedad existe tanto en virtud de prohibiciones como de derechos, aquellos que no los poseen están tan implicados en ellos, desde un principio, como aquellos que los poseen. Una sociedad de propiedad privada no está basada en un contrato implícito entre poseedores de propiedad sino —si se mantiene la metáfora del contrato— en un contrato implícito entre propietarios y no propietarios, y es este contrato desigual lo que se le pide al gobierno mantener en vigencia.

Pero, entonces, un Estado tal tendría que perder su legitimidad a los ojos de los no propietarios si el gobierno no reduce, al menos, lo absoluto del derecho de propiedad. La cuestión ulterior es si la legitimidad no va a requerir el reconocimiento de un nuevo grupo de derechos, los derechos económicos mínimos de los no propietarios. Esta podría ser la consecuencia normativa necesaria que se sacara del reconocimiento de que

el Estado moderno no es —como la teoría clásica lo quería— una unión de propietarios; además, que ya no hay recursos libres. Con la ausencia de recursos libres en el Estado moderno, el Estado debe considerarse como atado al deber de garantizar a sus ciudadanos la posibilidad de ganarse la vida.

II. Derechos económicos

Es una cuestión muy debatida si, además de los derechos humanos clásicos del liberalismo tradicional, es legítimo e incluso necesario hablar también de derechos económicos como los inscritos en los §§ 22 ss. de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y elaborados en el Convenio de las Naciones Unidas sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, tales como el derecho a la educación, el derecho al trabajo, el derecho a un adecuado standard de vida, el derecho a atención médica y el derecho al seguro de desempleo, enfermedad, invalidez y vejez. Ahora bien, sería apresurado creer que tales derechos pudieran ser simplemente inferidos de las obligaciones del gobierno postuladas en la primera sección de este artículo. Primero, los derechos acabados de mencionar responderían a males que van más allá del problema del contrato asimétrico que he discutido. Este problema se convirtió en un problema de falta de libertad en sentido amplio, mientras los problemas a que se refieren los derechos económicos no parecen ser problemas de libertad en este sentido todavía más bien estrecho. Segundo, el concepto de un derecho no es simplemente la relación inversa a la de una obligación, así que de la mera afirmación de que los gobiernos tienen tales obligaciones no se deriva que los ciudadanos tienen los correspondientes derechos. ¿Cómo tiene que ser entendido el concepto de derechos humanos si ha de incluir los derechos económicos?

Voy a discutir la primera cuestión sólo muy sumariamente. En la primera sección me he ocupado con la situación del proletario cuando trata de vender su trabajo al capitalista. El análisis concentrado en esta situación mostró una específica falta de libertad dentro del sistema capitalista (no moderado). Ahora nos enfrentamos con una serie de situaciones posteriores y aun más malas en las que el proletario también se puede

encontrar. Hay algo en común a todas estas situaciones y es la falta de recursos.

Un paso más adelante del proletario que se ve forzado a aceptar el pago del capitalista por su trabajo, está el proletario que ni siquiera puede encontrar trabajo. Su situación puede ser descrita también como falta de libertad pero sólo si extendemos el concepto de no libertad un paso más para cubrir la falta de oportunidad. El derecho al trabajo puede, por eso, ser concebido como un derecho de libertad pero sólo bajo un concepto más amplio de libertad y la cuestión de si tal derecho debe existir no debe depender otra vez de este asunto terminológico. Sin embargo, vale la pena notar que la exigencia de un derecho al trabajo no es una exigencia de bienes; lo que se reclama es tener la oportunidad de ejercer las propias actividades para proveer para sí mismo y para su familia los medios de vida. Por eso es, en un sentido importante de libertad, una exigencia de libertad: la exigencia de autonomía (no dependencia).

Un segundo paso adelante está el caso del proletario que no puede trabajar porque es inválido o está enfermo o viejo. A estos grupos les falta no sólo la oportunidad sino también la capacidad. Es sólo aquí donde lo que se reclama es primariamente, no la oportunidad de un tipo de actividad (y así de libertad), sino una compensación de tipo pasivo: servicios y beneficios. Pero es importante notar que aquello *de* lo que compensan estas compensaciones es de la falta de capacidad para obrar como uno elegiría y, por eso, otra vez de la falta de libertad. Es por esto que una legislación progresiva en favor de los impedidos no los provee simplemente de bienes, sino también de la oportunidad de desarrollar aquellas capacidades que tienen y de aplicarlas para hacer algo socialmente útil. En el caso de niños y jóvenes normales, el derecho a la educación tiene el mismo sentido. En todos estos casos lo que está implicado es la posibilidad del respeto de sí mismo que depende siempre de poder hacer las cosas bien, de ejercer bien las propias capacidades y llegar a ser autónomo o, si esto no es posible, tan autónomo como sea posible para ganarse la vida por sí mismo. La ayuda para los grupos más desafortunados de la sociedad no debe ser simplemente para la supervivencia, sino para una existencia con respeto de sí mismos y esto significa, con la menor falta posible de libertad en el sentido de dependencia

unilateral. Por supuesto que la fundamental desventaja de estos últimos grupos no es simplemente que son incapacitados, etc. sino que no tienen recursos. El rico que es incapacitado, enfermo o viejo no necesita la ayuda de la sociedad.

Procedo a la segunda cuestión que tiene que ver con el concepto de los derechos humanos. ¿Cómo tiene que ser concebida la idea de los derechos humanos para permitir los derechos económicos? O ¿hay razones en el puro concepto o práctica de los derechos humanos que hagan necesario rechazar los derechos económicos?

La distinción más frecuente que se hace cuando se rechazan los derechos económicos es la diferencia entre derechos negativos y positivos. Los derechos humanos civiles tradicionales son, en general, negativos en el sentido de que simplemente prohiben la interferencia del gobierno. Esto está conectado con el hecho de que la mayoría de estos derechos tradicionales son derechos a libertades en el sentido más estrecho de esta palabra, derechos de no ser obstaculizados en ciertas actividades. Por otra parte, los derechos humanos económicos son, en general, derechos positivos que obligan al gobierno a proveer bienes y servicios. La correlación entre derechos civiles y negativos, de un lado, y derechos económicos y positivos, del otro, no funciona completamente; por ejemplo, para el derecho a un proceso justo el gobierno debe proveer el aparato judicial necesario y, por otra parte, el establecimiento de algunos derechos económicos, como el derecho al trabajo, es concebible sin proveimiento. Por eso, ha habido disputas sobre toda esta distinción.[7] Pienso, sin embargo, que podemos abordar mejor el problema aceptando la distinción como si, al menos en parte, fuera verdadera y preguntando luego si contiene una razón para descartar los derechos económicos.

En este punto tenemos que tener en cuenta una diferencia básica en la fundamentación del concepto de derechos humanos cuando fue concebido en el siglo XVIII y como se lo presupone en la declaración de derechos humanos más reciente.[8] La concepción en el siglo XVIII era que los derechos humanos son derechos naturales, o sea, derechos que la gente tiene en un estado natural en relación a cada uno de los otros y que (como lo establece la Declaración de Independencia de los Estados Unidos) "los gobiernos son instituidos... para asegurar esos derechos". De acuerdo a esta concepción, las exigencias conte-

nidas en los derechos estarían dirigidas primariamente por cada uno a cada uno de los demás y no al gobierno. Esta concepción está realmente en discrepancia con la de que los derechos civiles son exigencias contra la interferencia del gobierno. Parecería que, por ejemplo, el derecho constitucional de seguridad es una exigencia sólo contra la interferencia del gobierno. Que el gobierno tiene el deber de proteger a cada ciudadano de sus vecinos no parece ser una secuela de este derecho constitucional, sino un asunto de la ley penal. En todo caso, es claro que la concepción de los derechos humanos como derechos naturales tendría que excluir los derechos positivos ya que estos tienen como único posible destinatario el gobierno. Pero hay también varios derechos civiles como, por ejemplo, el derecho a la libre palabra y a la manifestación, que sólo tienen sentido fuera del estado natural y en relación al gobierno. Naturalmente, si los derechos humanos son concebidos como derechos legales (aun si como derechos legales ideales ("pretendidos")), resulta, de todas maneras, desconcertante pensarlos como existiendo en un estado natural.

Entonces, parece lo más adecuado pensar los derechos humanos como exigencias cuyo destinatario es, ya en la primera instancia (y no sólo secundariamente, como garantizador), el gobierno.[9] Tan pronto como esto es reconocido, toda la idea de los derechos humanos se convierte en una parte de la teoría del Estado legítimo. Esto, naturalmente, también era así en el planteamiento de los derechos humanos naturales, pero sólo de modo derivado. Desde el punto de vista de los derechos naturales, no era legítimo un Estado que no *mantenía* los derechos que la gente tenía en el presunto estado natural. De acuerdo con el enfoque orientado hacia el Estado, no es legítimo un Estado que no *contenga* los derechos humanos. Mientras los derechos naturales que el Estado mantenía eran como residuos del estado natural —una esfera en la que no se podía interferir en la autonomía de cada persona—, de acuerdo a la concepción más reciente de los derechos humanos, los derechos son exigencias creadas con el Estado. Por lo tanto, si hay derechos y qué derechos debe haber tiene que ser justificado a partir de la concepción que tienen los ciudadanos de sí mismos y de cada uno de ellos en su relación con el Estado.

Esto abre nuevas posibilidades. De acuerdo tanto a la antigua como a la nueva concepción, la fundamentación última de los derechos humanos tiene que ser moral. Ahora bien, una

característica distintiva de la antigua concepción es que para la fundamentación moral de los derechos naturales sólo puede ser esencial la parte negativa de la moralidad: las reglas morales de no interferencia. Conectado con esto, otra peculiaridad de la antigua concepción era que se presumía que en el estado natural la gente era autónoma y no indigente y, en consecuencia, también igual. Todo esto era, por supuesto, un bagaje fuertemente ideológico. En contraste, la concepción nueva es, en principio, libre para admitir que la gente dentro del Estado (sea lo que haya sido en un presunto estado natural) no es igual ni en sus recursos ni en sus oportunidades y capacidades. Además, ahora no hay razón para restringir la fundamentación moral de los derechos humanos a la parte negativa de la moralidad.

Si vamos a ver algunas de las más recientes declaraciones de derechos humanos e intentamos averiguar lo que se asume que es la fundamentación moral, encontramos el concepto de la "dignidad de la persona humana". Tanto el "Convenio de derechos civiles y políticos" como el "Convenio de derechos económicos, sociales y culturales" de las Naciones Unidas (1966) establecen en sus preámbulos que los derechos humanos "se derivan" de la "inherente dignidad" de la persona humana. También la Constitución de la República Federal de Alemania (1949) establece en su primer parágrafo que la "dignidad de la persona humana es inviolable", entendiendo esto aparentemente como el fundamento de todos los derechos subsiguientes.

El concepto de dignidad humana es una noción difícil y evasiva. Fue usado por Kant en conexión estrecha con su afirmación de que las personas tienen un valor intrínseco, no instrumental. Así que Kant también vio una cercana relación entre este concepto y el concepto de respeto como lo ve el uso corriente. Cuando respetamos a una persona no por algo, sino simplemente como persona, la respetamos como un ser autónomo y podemos decir que al hacerlo lo que respetamos es precisamente la dignidad de la persona. Ahora bien, parece además que también reconocemos a la persona como sujeto de derechos. Esto resulta particularmente claro en el uso de la expresión "respeto de sí mismo". Tener respeto de sí mismo parece implicar que uno tiene la conciencia de ser autónomo —una persona que no es dependiente de otras y que elige su propia manera de vivir— y, segundo, que uno se concibe a sí mismo

como teniendo derechos, y derechos iguales, a los de todos los demás.

Esta conexión entre autonomía, dignidad humana, respeto e iguales derechos necesitaría una mayor elaboración de la que es posible en el presente contexto. Ahora bien, si la autonomía está a la base del respeto y el respeto exige iguales derechos, parecería que la autonomía tendría que ser la pauta para la cuestión del contenido de los iguales derechos. Esto ya fue el caso en la concepción clásica de los derechos humanos, sólo que allá la autonomía fue algo tomado como ya dado y puesto en peligro sólo por interferencia exterior. Así que los derechos humanos podían estar restringidos a los derechos negativos, derechos de libertad en el sentido estrecho de la palabra. Pero si, por otra parte, la autonomía de la persona es algo a que cada uno aspira pero que es inalcanzable para la mayoría de la gente por las condiciones predominantes, los derechos tienen que ser derechos no sólo de protección sino de posibilidad de realizar la autonomía. Esto explica por qué en este artículo nos hemos visto confrontados a cada paso con el problema de la eliminación de la dependencia unilateral. Los derechos positivos no pueden ser subsumidos bajo los derechos de libertad, porque independencia y autonomía son el concepto más amplio; pero, en cambio, los derechos negativos sí pueden ser subsumidos bajo el concepto de autonomía e independencia. La autonomía es puesta en peligro no sólo por interferencia sino también por falta de condiciones favorables. La dignidad humana sufre daño en ambos casos. Así que parece que las Naciones Unidas han obrado correctamente al asumir la referencia a la dignidad de la persona humana como punto de partida común de ambos grupos de derechos.

La cuestión ulterior acerca de cómo justificar la dignidad misma puede ser respondida como sigue: la dignidad no es una cualidad inherente a las personas sino algo que es aceptado cuando hay respeto mutuo. Una concepción del Estado (y con ella la de los derechos humanos) como basada en el presupuesto de la dignidad de la persona humana significa una concepción del Estado como constituido por ciudadanos que tienen respeto mutuo por la autonomía de cada uno de los demás. Esto no tiene ulterior deducción. Es una concepción de la vida humana.

La fundamentación de los derechos humanos en la no dependencia (autonomía) puede lograr algo más. No sólo puede servir de punto de referencia para determinar el contenido de los derechos sino también puede ayudar a comprender la importancia de postular derechos en general, es decir, por qué parece tan importante no sólo establecer ciertas obligaciones del gobierno sino entender esas obligaciones como obligaciones *hacia* los individuos y, así, como relaciones inversas a los derechos de los individuos. Hablar de un derecho implica hablar de algo *debido* a la persona. Así que no es algo simplemente concedido por el gobierno. Esto último permitiría un sentimiento de dependencia por parte del ciudadano. Que el ciudadano pueda exigir estas cosas como derechos y, por lo tanto, como algo que le es debido le da un sentimiento de no dependencia y de respeto de sí mismo. En esto consiste la diferencia entre tener sólo una legislación benefactora y tener la posibilidad de hablar de derechos positivos.

Los libertarios han formulado principalmente dos tipos de argumentos contra la posibilidad de los derechos económicos. El primero está basado en la asunción correcta de que los derechos humanos tienen que ser —como cualquier otra cosa sustancialmente moral— universalizables. Se alega luego que los derechos económicos no pueden satisfacer este criterio. Michael Levin escribe "que la libertad negativa pero no la libertad positiva puede ser compartida igualmente por todo el mundo... Toda concepción de derechos que exceda la no interferencia tiene que jugar al favoritismo".[10] Continúa señalando que si todo el mundo se atuviera a los derechos de beneficencia no se produciría nada y, por lo tanto, no podría distribuirse algo; de modo que si todo el mundo se aprovechara de ellos, tales derechos se convertirían en autodestructivos. Esto, agrega, "está encubierto por nuestra tendencia a imaginarnos que la gente va a seguir trabajando". Esta imagen contiene la insinuación —extendida entre los libertarios— de que un derecho establecido para aquellos que no pueden trabajar podría ser aprovechado para ser exigido por aquellos que simplemente no quieren trabajar. No quiero negar que aquí hay problemas, pero parece ridículo ver la entera concepción de los derechos económicos a la luz de su posible abuso. Levin prosigue luego a señalar que de cualquier modo estos derechos no son universales en tanto que el hacerlos efectivos para

algunos va a expensas de otros (p.91). J. P. Day[11] trae el mismo argumento y concluye que esto lleva a la "violación" de los "derechos de propiedad" de otras personas.

Aquí hemos llegado al centro de la oposición libertarista. La afirmación que hace es fundamentalmente trivial y la cuestión es sólo cómo vamos a evaluarla. Es trivial que si el desequilibrio entre los privilegiados y los desvalidos es, en parte, compensado, sólo puede serlo "a costo" de los privilegiados. Una compensación es algo asimétrico pero se efectúa sólo para aliviar, en parte, una situación fundamentalmente asimétrica. Puesto que los derechos económicos incluyen sólo las mínimas condiciones de subsistencia, etc., el proceso de compensación concluye con una distribución que todavía está lejos de ser igualitaria. Que un derecho sea un derecho universal no significa que su realización pueda no tener diferentes efectos sobre diferentes personas. Por ejemplo, si son ofrecidos servicios médicos gratis, ellos son ofrecidos a todo el mundo, aun si los privilegiados van a preferir continuar yendo a los médicos privados.

Lo que queda como punto final de la disputa es, entonces, el "derecho a la propiedad" que obviamente tiene que cederse parcialmente si son aceptados los derechos económicos. Pero el derecho a la propiedad no es una libertad civil. Es económica en su contenido aunque negativa en su forma. Entonces, parece ocupar una posición singular dentro del marco del sistema de derechos. En la primera parte de mi artículo ya he dado razones para no aceptar este derecho en el sentido absoluto en que se lo sostenía en el liberalismo clásico.[12] Si el reproche de "jugar al favoritismo" es apropiado en algún lugar, lo es aquí, ya que el derecho de acumulación ilimitada de propiedad se realiza siempre a expensas de otros.

El punto de referencia fundamental para la cuestión de la universalidad tiene que ser la dignidad humana. Lo que queremos es una sociedad donde la posibilidad de vivir una vida respetándose a sí mismo no sea un privilegio de algunos sino el derecho de todos. Este es el punto clave de la concepción ampliada de los derechos humanos.

Hay un segundo grupo de argumentos contra los derechos económicos que concierne no tanto a su justificación fundamental como a la practicabilidad de su implementación. Estos argumentos están todos conectados con el hecho de que los derechos positivos, como derechos a bienes y servicios, plan-

tean inmediatamente la cuestión de la cantidad y los costos. Es verdad que también los derechos civiles pueden ser costosos y que también pueden ser interpretados más estrecha o más ampliamente. Sin embargo, no hay nada impreciso en el derecho, por ejemplo, a la libre expresión que sea comparable a derechos tales como el derecho a un estándar de vida adecuado. El hecho de que sea necesario usar palabras como "adecuado" en la pura formulación de algunos de estos derechos muestra que hay una diferencia importante. Esto ha conducido a algunos autores a señalar que la inclusión de los derechos económicos en las declaraciones de derechos "sacaría *toda* discusión sobre derechos humanos del ámbito claro de lo moralmente debido" y lo "legalmente obligatorio" (M. Cranston).[13] Cranston llama también la atención sobre el hecho de que los derechos económicos aparecen en la Declaración Universal de las N.U. en la forma de ideales. "Un ideal es algo a que se puede aspirar pero que no se puede, por definición, realizar inmediatamente. Un derecho, en cambio, es algo que puede y, desde el punto de vista moral, debe ser respetado aquí y ahora" (53). D. M. Trubek[14] indica que en el Convenio Económico se dice de muchos de los derechos que deben ser "reconocidos" en vez de "declarados" o "asegurados" y que el Art. 2 del Convenio sólo exige que el Estado tome medidas "en vista a implementar progresivamente" los derechos reconocidos. Pero entonces hay que distinguir ciertamente entre lo que puede ser dicho en un convenio internacional (donde, siendo las cosas como son, habría sido pura hipocresía continuar) y lo que puede ser establecido en una Constitución nacional. Existen hoy día muchos países que, aunque no en sus Constituciones, tienen muchos de los derechos económicos en su legislación, así que donde tales derechos —como el derecho a un estándar de vida adecuado— han entrado en las leyes, su imprecisión ha tenido que ser solucionada de una u otra manera.

Ahora bien, si los derechos económicos son aceptados como derechos fundamentales, tendrán que ser incluidos en la Constitución. En la literatura sobre este tema, esto ha despertado además el temor de que en este caso una gran parte de los poderes del legislativo serían trasladados a la Corte Suprema.[15]

Lo que me parece que muestra este segundo grupo de argumentos es que hay, sin duda, una diferencia cualitativa entre derechos negativos y positivos, que estos últimos dan lugar a dificultades que los primeros no ofrecen y que no se puede

simplemente agregar a la lista de los derechos civiles la lista de los derechos económicos sin realizar un cambio constitucional grande. Pero estas dificultades no parecen insuperables y no son de tal profundidad que por sí mismas puedan llevar a dudar de que existen los derechos económicos o de que ellos no tienen la misma categoría fundamental de los derechos civiles. No voy a entrar a la cuestión de prioridad entre los dos tipos de derechos porque, con la excepción del derecho de propiedad, no parece haber un conflicto entre ellos.

Notas

[1] "Libertarianism without Foundations", *The Yale Law Journal 85*, 136 s., reimpr. en J. Paul (comp.), *Reading Nozick*, 191 ss.

[2] En: S. Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, 113-143.

[3] Cfr. Virginia Held, *Rights and Goods*.

[4] *Four Essays on Liberty*, 1969, Introducción, p. XXXIX.

[5] Cfr. Michael Levin, "Negative Liberty", en: E.F. Paul, F. Miller y J.Paul (comps.), *Liberty and Equality* (1985), p. 86.

[6] Cfr. G.A.Cohen, "Capitalism, Freedom and the Proletarian" en: A. Ryan, *The Idea of Freedom*, p.9 ss.

[7] Susan Moller Okin, "Liberty and Welfare: Some Issues in Human Rights Theory", en: Pennock and Chapman (comps.), *Human Rights, Nomos* XXIII, p. 240.

[8] Cfr. L.Henkin "International Human Rights and Rights in the United States", en: Th.Meron (comps.), *Human Rights in International Law*, 1984, vol. I, pp. 25-67.

[9] Cfr. B.Mayo, "What are Human Rights?", en: D.D.Raphael (comp.), *Political Theory and the Rights of Man*, pp.68-80.

[10] Cfr. nota 5, pp. 89 ss.

[11] "Individual Liberty", en: A. Ph. Griffiths (comp.), *Of Liberty*, p.25 s.

[12] Para discusión ulterior cf. T. Honoré, "Property, Title and Redistribution", en: C.Wellman (comp.), *Equality and Freedom: Past, Present and Future*, 1977, 107-116, y Cheyney C. Ryan, "Yours, Mine and Ours: Property Rights and Individual Liberty", *Ethics* 1977, 126-141, reimpr. en J. Paul (comp.), *Reading Nozick*.

[13] "Human Rights, Real and Supposed", en: Raphael (comp.), nota 9, pp.43-53.

[14] "Economic, Social and Cultural Rights in the Third World", en: Meron (comp.), nota 8, p.214.

[15] Cfr. R:Alexy, *Theorie der Grundrechte*, 1985, p.461 s.

13

La acción comunicativa según Jürgen Habermas

Con respecto a la concepción de la acción comunicativa como la presenta Jürgen Habermas en su ponencia para este simposio y más ampliamente, en su reciente libro *Theorie des kommunikativen Handelns*, me inquietan más que todo dos asuntos interconectados: primero, ¿cuál es el lugar de las acciones comunicativas dentro del ámbito de las acciones en general?, segundo, ¿qué quiere decir Habermas con el término "acción comunicativa"? Al tratar de encontrar una contestación a la primera pregunta intentaré conducir hacia una respuesta a la segunda.[1]

La intención primaria de Habermas es distinguir las acciones comunicativas de todas las demás acciones. El ve todas las demás acciones como pertenecientes a la clase que llama acciones teleológicas u orientadas al éxito y divide esta clase, a su vez, en acciones "instrumentales" (si no son sociales) y "estratégicas" (si son sociales) (cfr. B 384). En contraste, las acciones comunicativas son definidas como orientadas al consenso. La intención primaria de la distinción deja al lector de alguna manera en lo oscuro con respecto a: a) qué es común a todas las acciones, según su opinión, y b) en qué relación están las acciones comunicativas con las demás acciones.

En algunos pasajes admite Habermas que una estructura teleológica es constitutiva de toda clase de acciones (P 154 s., B 150 s.), pero es difícil ver cómo se aplica esto al caso de las acciones comunicativas. Si todas las acciones son teleológicas, ¿por qué se usa el nombre "teleológicas" en particular para las acciones no comunicativas?

Como Habermas no dice nada acerca del concepto de acción en general, es imposible esclarecer el asunto sin partir de alguna concepción más usual (aun cuando esto posiblemente sería, desde un principio, rechazado por Habermas debido a que él curiosamente sostiene que simples acciones corporales, como levantar un brazo, no son acciones, cfr. B 144). En realidad, se puede suponer que lo que define las acciones en general es la estructura teleológica, ya que parece que sólo llamamos acción un ítem de la conducta de S si tiene sentido preguntar qué razones tiene S para él. Ahora bien, si éste es el concepto general, la distinción genuinamente primaria sería la diferenciación entre aquellas acciones en que la razón para realizarlas es alguna otra cosa y aquellas en que se diría que el actuante las realiza por su propio bien. Las acciones de este segundo tipo pueden ser individuales (por ejemplo, tocar piano para mí mismo) o sociales (por ejemplo, hacer música junto con otros). Las acciones del primer tipo que alguien realiza como medio para un fin pueden, naturalmente, ser también individuales o sociales, y esto último en diferentes maneras; los fines de tales acciones son individuales o comunes y algunas de ellas pueden, a su vez, ser acciones que hacemos por ellas mismas. Así que todas las clases de acciones tienen que tener su puesto en alguna parte en una cadena teleológica de medios y fines.

¿Qué pasa, entonces, con las acciones comunicativas? A mí me parecería natural decir que: 1) *para* comunicarnos tenemos que realizar algunas otras acciones como emitir ciertos sonidos que tienen un especial significado y pertenecen a un lenguaje que la otra persona entiende (se las llama actos locucionales), y 2) *normalmente* nos comunicamos *para* lograr cualquier otra cosa (y el acto de tratar de lograr esto último se lo llama acto perlocucional); sólo una que otra vez la gente se comunica simplemente por comunicarse.

Ahora bien, la *terminología* de Habermas —su caracterización de las acciones comunicativas como acciones "orientadas al consenso" y su diferenciación con respecto a las acciones "orientadas al éxito"— parece implicar que, por esencia, las acciones comunicativas no pueden ser acciones realizadas como medios para otros fines. Las *declaraciones explícitas* de Habermas con respecto a esta cuestión no son completamente claras. Por ejemplo: en P 153 dice que una persona no puede

aspirar al consenso con su interlocutor comunicativo y, al mismo tiempo, tender a influenciarlo; pero en P 174 señala que las dos cosas no se excluyen una a otra. Podemos comprender mejor lo que Habermas quiere decir consultando P 169 (o B 388). Ahí dice que el uso primario del lenguaje no está dirigido a otros fines; un uso dirigido a otros fines es "parasitario". Y agrega: que el uso del lenguaje puramente comunicativo es el primario puede ser demostrado por el hecho de que el otro —el perlocucional— presupone el ilocucional.

En efecto, es trivial que el uso perlocucional del lenguaje supone su uso ilocucional: si la otra persona no entiende lo que le digo, no puedo influenciarla por medio de lo que digo. Pero ¿resulta de esto que el uso del lenguaje que no se realiza como medio para un fin es el primario en algún sentido?

Esto tampoco parece ser lo que Habermas quiere decir. En varios pasajes de ambos textos (por ej.: P 154, B 385, 397 s.) explica que las acciones comunicativas son tales que los participantes llevan a término sus respectivos planes de acción sólo a la base del consenso que obtienen por medio de la comunicación. Pero si esto es lo que piensa Habermas, entonces lo que él llama acción comunicativa no es el acto de comunicación en sí, sino está determinado por la intención de los participantes de hacer depender la persecusión de sus fines ulteriores del consenso que se está logrando en la comunicación, y es todo el conjunto de actos dirigido por una tal intención lo que se ha de llamar acción comunicativa. Ahora bien, si esta es una interpretación correcta, la contraposición que Habermas tiene en mente no es entre actos comunicativos que son realizados por otros fines y actos comunicativos que son realizados por sí mismos.[2] La contraposición es, más bien, entre dos diferentes maneras de subordinar los actos comunicativos a los otros fines que uno tiene. Esto explica por qué Habermas distingue las acciones comunicativas por una especie de actitud —la orientación por el consenso— y no por una estructura específica. Sin embargo, sería más apropiado decir que él hace ambas cosas. Puesto que la diferencia entre este nuevo sentido de la acción comunicativa y los actos comunicativos como tales no se establece explícitamente, parece haber una tensión entre los dos conceptos en la exposición de Habermas en ambos textos.[3] De un lado, él parece embarcarse en un análisis estructural general del uso del lenguaje; del otro, tiene en mente una

actitud específica con respecto al uso del lenguaje o, más bien, con respecto a los interlocutores en la comunicación. Voy a intentar esclarecer esta tensión en las observaciones que vienen a continuación.

El análisis de las acciones comunicativas y la teoría social. El nuevo concepto de acción comunicativa de Habermas (en contraste con los actos comunicativos en sí) presupone una actitud específica con respecto a los propios fines. Puesto que esta actitud consiste en determinarse a restringir la persecución de los propios fines a lo que apruebe el test de consenso con los otros, en mi opinión una persona tiene que tener una razón para tal actitud. La razón me parece que es el hecho de que la persona se ve a sí misma como perteneciendo a una comunidad con aquellas personas de cuyo consenso ella hace depender la persecución de sus fines; verse a sí misma en tal comunidad no es justamente aceptar un hecho sino incluye un juicio de valor, porque de otra manera no podría funcionar como una razón. Querer continuar existiendo en tal comunidad (sea una familia, una amistad, una sociedad o la humanidad en conjunto) tiene que ser parte de lo que uno quiere como un fin en sí mismo, si uno está dispuesto a restringir los demás fines que tiene en relación con las normas que sostienen esa comunidad. Ahora, si las acciones comunicativas en el nuevo sentido de Habermas *dependen de* una tal actitud o relación social, sería errado exigir —como lo hace él— que todas las relaciones sociales estén *constituidas* por tales acciones comunicativas.

Pero Habermas va incluso un paso más adelante. Por la utilización ambigua de la expresión "acción comunicativa", él sostiene además que todas las relaciones sociales están constituidas por el uso del lenguaje. Por supuesto que es claro que no puede haber relaciones sociales sin el uso del lenguaje, pero esto es entendido normalmente en el sentido de que el lenguaje es una condición necesaria, mientras Habermas parece hacer de ella una condición suficiente. Esto, a su vez, parecería conducir a una concepción cuestionable de lo que debería ser la contribución de la filosofía del lenguaje a la teoría social. Se esperaría que el teórico interesado en la función del lenguaje para la acción social o las relaciones sociales o los sistemas sociales analizara las diferentes clases de fenómenos sociales y luego mostrara en qué manera qué aspectos del lenguaje

son una condición necesaria para ellos. Habermas, en cambio, parece intentar el desarrollo de una teoría general del uso del lenguaje *en lugar* de un tal análisis. Decir esto resulta injusto con respecto a su obra en conjunto, pero se muestra como tendencia en la posición básica desarrollada en los textos bajo discusión.

La ambigüedad que parece haber en la obra de Habermas entre el análisis estructural del uso del lenguaje y el interés en una actitud social específica puede ser vista también en conexión con su manera de ver: a) la mentira y b) el imperativo.

La mentira. En P 153 Habermas parece decir que cuando alguien miente no está realizando una acción comunicativa. Esto muestra otra vez que para él el acto comunicativo per se es una acción comunicativa sólo si está combinada con una actitud específica. En la nota 5 en P 158, él increpa a Goffman hacer un "uso ambiguo" de su concepción al incluir en su cuenta la escala completa desde la autenticidad hasta el cinismo. Sin embargo, Goffman tiene indudablemente razón si lo intentado es un análisis estructural general. Quizás Habermas piensa que, como oyentes, nosotros presuponemos necesariamente que lo que se nos dice es sincero. Pero no es así. Al contrario: la precariedad de la comunicación —el que no podamos estar seguros nunca de si la otra persona cree lo que dice— es un rasgo esencial de todos los actos comunicativos y aun de las acciones comunicativas en el especial sentido de Habermas.

La curiosa actitud de Habermas con respecto a la mentira deberá ser conectada probablemente con la extraña manera en que él habla en su libro de las acciones perlocucionales. El sostiene que las metas perlocucionales sólo pueden ser perseguidas por el hablante si él le esconde esto al oyente (B 396, también cfr. P 157). Ahora bien, la manera normal de hablar de acciones perlocucionales es decir que cualquier efecto buscado en el hablar que vaya más allá de la comprensión es llamado perlocucional. Tendríamos muy pocas ocasiones de hablar —si las tuviéramos— si no hubiera tales efectos a los que podemos aspirar. Muchas de esas aspiraciones pueden muy bien ser abiertamente reconocidas y hay algunas acciones perlocucionarias que ni siquiera necesitan ser reconocidas ya que parecen estar conectadas analíticamente con el acto

ilocucionario, tales como tratar de hacerle creer algo a la otra persona cuando le digo algo en el indicativo o tratar de hacerla actuar cuando le digo alguna cosa en el imperativo. Desde luego que esto también es el caso en las acciones comunicativas en el especial sentido de Habermas: aun si hago depender la persecución de mis ulteriores aspiraciones del consentimiento de mi interlocutor, es claro que trato de convencerlo de lo que digo y estaría decepcionado si no lo lograra. Pero no he podido descubrir si el intento de A de convencer a B de lo que él (A) está diciendo en el indicativo es, de acuerdo a Habermas, una acción orientada hacia el consenso o una acción orientada hacia el éxito.

Exigencias de validez e imperativos. Podría reprochárseme no haber tenido en cuenta hasta ahora la tesis de Habermas de que la propiedad definitoria de las acciones comunicativas es que ellas contienen exigencias de validez criticables (*kritisierbare Geltungsansprüche*) (B 410). Ciertamente esta caracterización es esencial para Habermas, puesto que la exigencia de validez es lo que constituye la racionalidad de las acciones comunicativas. La razón de que yo no haya tenido en cuenta hasta ahora este punto central es que no me parece que ayude a entender el contraste que hace Habermas entre el uso del lenguaje orientado hacia el éxito y el orientado hacia el consenso. Cuando el lenguaje es usado "estratégicamente", por ejemplo, entre un comprador y un vendedor, se tienen también exigencias de validez aunque en una situación comercial idealizada sin normas serían sólo asertóricas. El cumplimiento de las exigencias asertóricas de validez —exigencias de verdad— no requiere una especial "orientación hacia el consenso" ya que cada uno tiene interés en no estar equivocado. Así, aunque Habermas identifica la "orientación hacia el consenso" con una orientación hacia la justificación racional en general, no veo un especial sentido en hablar de una orientación hacia el consenso, excepto en asuntos normativos. Sólo que la exigencia de validez es un asunto específicamente intersubjetivo.[4] Sin duda, yo pensaría que lo específico e importante de la concepción de Habermas, en cuanto contraria, por ejemplo, al interaccionismo simbólico, es su insistencia en que las normas de una sociedad humana, por contener la exigencia de legitimación, están sujetas a la crítica de sus miembros. Yo creo que este es el punto esencial que Habermas tiene

en mente en el argumento de la sección 2 a la sección 3 en P. Pero este punto está oscurecido no sólo por la terminología de gran variedad de palabras, que a mí no me parece que ayuda, sino también por estar inmediatamente ampliada a una teoría general de las exigencias de validez que supuestamente pertenecen a una única "orientación hacia el consenso".

Ahora bien, la dificultad con que Habermas se enfrenta aquí es que, de un lado, intenta una teoría general del lenguaje y la comunicación y, del otro, insiste en que todo acto comunicativo contiene exigencias de validez. Esto lo hace quedar atrapado en el anzuelo del imperativo. Este problema lo encara él explícitamente (B 410). Puede haber tratado de evadirlo diciendo que los imperativos contienen al menos la exigencia de ser sinceros. Pero insiste (me parece que correctamente) en la importancia de la respuesta "sí" o "no" que el oyente puede dar a lo que dice el hablante (P 169 s., B 65). En el caso de una oración asertórica este "sí" o "no" es ciertamente una posición que toma el oyente con respecto a la exigencia de verdad del hablante. En lo que atañe a los imperativos, Habermas considera que hay una diferencia esencial entre el "sí" o "no" en el caso de un mero imperativo y en el caso de un imperativo que está respaldado por una norma (B 65, 403 s.). En este último caso, cree que la respuesta "sí" implica una afirmación de la exigencia de validez de la norma. No estoy convencido de esto, pero no quiero insistir. Después de todo, nos hemos quedado con meros imperativos. Para Habermas, estos son todos mandatos y tienen que estar respaldados por el poder, lo que me parece evidentemente errado. Parece que el término "imperativo" de la forma gramatical es lo que ha descaminado a Habermas. El uso general del imperativo es para *pedir* a alguien que haga algo y los mandatos son sólo un caso especial. Cuando un niño pordiosero de Lima me dice "dame un *sol*", no me está mandando ni está apelando a ninguna exigencia de valor y, sin embargo, nadie diría, sin una especial terminología, que él no está efectuando un acto comunicativo. Pero no tengo que insistir. Es un mérito de Habermas haber admitido él mismo, aunque un poco crípticamente, que su análisis se basa en los mandatos:

> Sólo aquellos actos de habla en los que el hablante combina exigencias de validez criticables son constitutivos de la acción

> comunicativa. En los otros casos, ... cuando él (el hablante) persigue metas ilocucionarias a las que el oyente no puede responder con razones, como en los imperativos, el potencial para discernir las razones contenido siempre (?) en la comunicación lingüística se queda sin ser usado. (B 410)

Conclusión. Ahora puedo tratar de decir cómo creo que podrían corregirse las cosas. Ante todo, el confuso término "orientado hacia el consenso" debería ser abandonado, puesto que se refiere a una actitud (o actitudes) y no a la estructura de las acciones. La vía quedaría libre, *primero*, para una pura relación estructural de actos comunicativos en general. *Segundo*, se puede decir que dentro de esta clase general de actos comunicativos hay una amplia subclase caracterizada por el hecho de que lo que yo llamaría efectos perlocucionarios estándar de estos actos comunicativos —creencias en el caso de actos comunicativos asertóricos, intenciones en el caso de imperativos— puede ser interceptado por un "no" o una reacción de suspenso del oyente. *Tercero*, dentro de esta subclase tendría que distinguirse otra subclase caracterizada por el hecho de que esta intercepción tiene el sentido de poner en tela de juicio la exigencia de validez del acto comunicativo. Ni siquiera esta subclase de una subclase de actos comunicativos se refiere a lo que llamé al principio de este artículo una acción comunicativa en el sentido especial de Habermas, pero corresponde al otro criterio suyo para las acciones comunicativas: que contienen exigencias de validez. Ahora se puede reformular lo que quiere decir él con su tesis de que los actos comunicativos —ahora tendríamos que decir: actos comunicativos de esta subclase de una subclase— no están orientados hacia el éxito de manera que no tienen que depender de una actitud: que el hablante logre su meta perlocucionaria estándar depende, en el caso de estos actos comuni-cativos, de si el oyente no pone en tela de juicio la exigencia de validez del acto del hablante o, si la pone, depende de la habilidad del hablante para demostrar que lo que dice o implica al decir es efectivamente válido. Queda por ver si Habermas se reconoce en esta reinterpretación.

Notas

[1] Me referiré con "P" a la ponencia de Habermas y con "B" a la *Theorie des kommunikativen Handelns*. [Trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1988]

[2] Esto es confirmado por el hecho de que en B 438 Habermas habla de acciones comunicativas que son realizadas por sí mismas como el caso especial que él llama "conversación".

[3] Hay algunos pasajes donde Habermas parece distinguir claramente las acciones comunicativas como un tipo de interacción "coordinada por actos lingüísticos", de esos actos en sí mismos (cfr. B 150 s.). Pero esto está en discrepancia con su intento de clarificar el sentido de la acción comunicativa por medio de un análisis de los actos del habla como es efectuado en B 387 ss. No es la acción comunicativa en su nuevo sentido de actitud, sino los actos de habla los que son portadores de una "exigencia de validez".

[4] No tomo en cuenta el tercer tipo habermasiano de exigencia de validez: la sinceridad. Este es efectivamente también un asunto intersubjetivo pero no requiere una orientación especial hacia el consenso. Sólo la intención de ser sincero podría llamarse una orientación hacia el consenso, pero esto sería de nuevo un asunto moral y no estructural. Además, sospecho que la conexión que Habermas hace entre el problema del acceso privilegiado a los propios estados de conciencia y el problema de la "acción dramática" en sociología, es confusa. La acción dramática no concierne a aquellos atributos de una persona que son estados de conciencia, sino más bien a las disposiciones (rasgos de carácter) y a los roles (cfr. los ejemplos en la cita de Goffman en B 136) y estos no son cualidades a las que la persona misma tiene un acceso privilegiado. La confusión de Habermas aquí es el resultado de su concepción global poco clara de un "mundo interior o subjetivo". Si un tal mundo es definido por medio de aquellas frases en las que una persona expresa sus estados de conciencia (P. 162), no incluye esos otros atributos internos como disposiciones para actuar. Yo pensaría que lo que ha sido llamado acción dramática puede ser relevante para la sociología sólo si se refiere a los indicios que dejan ver cómo actuaría una persona en relación con los roles y con otras expectativas normativas.

Bibliografía de Ernst Tugendhat

(1957) Allan, *Die Philosophie des Aristoteles*; reseña en «Gnomon» (1957), p. 310 s.

(1958) *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Alber, Friburgo/Brisgovia 1958, [2]1968, [3]1982, [4]1988.

(1960a) "Zum Rechtfertigungsproblem in Pindars 7. Nemeischen Gedicht", en: «Hermes» 88 (1960), pp. 385-409; también en (1992a), pp.147-179.

(1960b) "Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus", en: «Philosophische Rundschau» 8 (1960), pp. 131-159; también en (1992a), pp. 179-213.

(1961) Aristoteles, *Metaphysik*, trad. alemana de F. Bassenge; reseña en: «Gnomon» (1961), pp. 703-706.

(1963) W. Wieland, *Die aristotelische Physik*; reseña en: «Gnomon» (1963), pp. 543-555.

(1965) "Zum Verhältnis von Wissenschaft und Wahrheit", en: *Collegium Philosophicum*. Festschrift für J. Ritter, Basilea 1965, pp. 389-402; también en (1992a), pp. 214-229 [trad. castellana en (1997d)].

(1966a) K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*; reseña en: «Gnomon» (1966), pp. 752-760; también en (1992a), pp. 402-413.

(1966b) "Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles", en (1992a), pp. 251-260 [trad. castellana en (1997d)].

(1967a) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1967, [2]1970, [3]1983.

(1967b) "Die sprachanalytische Kritik der Ontologie", en: H.-G. Gadamer (comp.), *Das Problem der Sprache*, Fink Verlag, Múnich 1967, pp. 483-493; también en (1992a), pp. 21-35 [trad. castellana en (1997d)].

(1969a) "Heideggers Idee von Wahrheit", en: O Pöggeler (comp.), *Heidegger*, Colonia-Berlín 1969, pp. 286-297.

(1970a) "The meaning of 'Bedeutung' in Frege", conferencia pronunciada en Oxford, otoño 1969, publicada en «Analysis» 30 (1970), pp. 177-189 [trad. alemana (1975b)].

(1970b) "Phänomenologie und Sprachanalyse", en: Bubner, Cramer, Wiehl (comps.), *Hermeneutik und Dialektik II,* Mohr (Siebeck), Tübingen 1970, pp. 3-23.

(1970c) "Das Sein und das Nichts", en: *Durchblicke.* Festschrift für M. Heidegger, Klostermann, Francfort/M. 1970, pp. 132-162; también en (1992a), pp. 36-66 [trad. castellana en (1997d)].
(1972) "Description as the Method of Philosophy. A reply to Mr. Pettit", en: Mays, Brown (comps.), *Linguistic Analysis and Phenomenology*, Macmillan, Londres 1972, pp. 256-266.
(1975a) "Existence in Space and Time", en: «Neue Hefte für Philosophie» 8 (1975), pp. 14-33 (texto basado en una conferencia dictada en Balliol College, Oxford, mayo 1973; también en (1992a), pp. 67-89 [trad. castellana en (1997d)].
(1975b) "Die Bedeutung des Ausdrucks 'Bedeutung' bei Frege, en: M. Schirn (comp.), *Studien zu Frege*, Stuttgart 1976, III pp. 51-70 [versión ampliada de (1970a) con un "Postscript 1975"]; también en (1992a), pp. 230-250 [trad. castellana en (1997d)].
(1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Francfort/M. 1976.
(1977a) "Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage": Charles H. Kahn, *The verb 'Be'- in Ancient Greek*, reseña en: «Philosophische Rundschau» 24 (1977), pp. 161-176.
(1977b) Contra-ponencia a Charles Taylor: "What is Human Agency?", en (1992a), pp. 441-452.
(1978a) "The Fusion of Horizons" (sobre Gadamer), en: «Times Literary Supplement», 19-5-1978, p. 565; también en (1992a), pp. 426-432 [trad. castellana en (1997d)].
(1978b) "Langage et éthique", en: «Critique», vol. 37, nº 413 (octubre 1981); texto original alemán en (1992a), pp.275-314.
(1979a) "Comments on some Methodological Aspects of Rawl's *Theory of Justice*", en: «Analyse und Kritik» I (1979), pp. 77-89.
(1979b) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Francfort/M. 1979 [trad. castellana (1993a)].
(1980) "Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht", [conferencia pronunciada en un congreso sobre teoría del derecho en Múnich 1978], publicado en: «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», Beiheft 14 (1980), pp. 1-20.
(1981a) "Antike und moderne Ethik", en: Reiner Wiehl (comp.), *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Heidelberg 1981, pp. 55-73.
(1981b) "Problems of Ethics", tres conferencias pronunciadas en las Christian Gauss Lectures, Princeton, otoño 1981; versión alemana [ampliada] en (1984c).

(1983a) (con Ursula Wolf) *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart 1983.
(1983b) "Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles", en: N.W. Bolz, W. Hübner (comps.), *Spiegel und Gleichnis*, Würzburg 1983, pp. 49-54; también en (1992a), pp. 136-146.
(1984a) "Sobre el método de la filosofía", dos conferencias pronunciadas en el Coloquio germano- latinoamericano «Métodos de la filosofía», en Villa de Leiva (Colombia), publicado en: «Cuadernos de Filosofía y Letras» VII, nº1 y nº2, (Bogotá 1984).
(1984b) "Zu Rawls Theorie der Gerechtigkeit", en: *ZEIT-Bibliothek der 100 Sachbücher*, Francfort/M. 1984, pp. 360-363.
(1984c) *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart 1984; contiene (1981b) y las "Retraktationen" de 1983 [trad. castellana (1988a)].
(1985) "Habermas' concept of communicative action", en: G. Seebass, R. Tuomela (comps.), *Social Action,* 1985, pp. 179-186; también en (1992a), pp. 433-440 [trad. castellana en (1997d)].
(1986) "Über die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit zwischen philosophischer und empirischer Forschung bei der Klärung der Bedeutung des moralischen Sollens"; ponencia presentada en la 1ª Ringberg-Konferenz für Moral (en la ciudad de Ringberg, Baviera); publicado en: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (comps.), *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Francfort/M. 1986, pp. 25-36.
(1987a) "Der Begriff der Willensfreiheit", en: K. Cramer e. a. (comps.), *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Francfort/M. 1987, pp. 373-393; también en (1992a), pp. 334-351 [trad. castellana en (1997d)].
(1987c) *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, Berlín 1987, 2ª edición ampliada 1988.
(1988a) *Problemas de la ética*, Grijalbo, Barcelona 1988 [trad. castellana de (1984c)].
(1988b) "Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard", en (1992a), pp. 453-463.
(1988c) "Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights", conferencia pronunciada en el Simposio sobre "Liberalismo", dirigido por el Dr. Luis Castro en septiembre de 1988 en Caracas (Venezuela), en (1992a), pp. 352-370 [trad. castellana en (1992c) y en (1997d)].
(1989a) "Zum Begriff und zur Begründung von Moral", en: C. Bellert, N. Müller-Scholl (comps.), *Mensch und Moderne*. Fest-

schrift für Helmut Fahrenbach, Würzburg 1989, pp. 145-165, también en (1992a) [trad. castellana (1997d)].
(1989b) "Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht", en: A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung.* Homenaje a Jürgen Habermas en su sesenta cumpleaños, Suhrkamp, Francfort/M. 1989, pp. 305-317; también en (1992a), pp. 261-272.
(1989c) "Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute", conferencia pronunciada en los Römerberggespräche, Francfort 1989; publicado en: «Frankfurter Hefte», octubre 1989, pp. 927-935 y también en (1992a), pp.371-382 [trad. castellana en la revista «Isegoría»].
(1990a) Contra-ponencia a Harry Frankfurter, "On the Necessity of Ideals", en (1992a), pp. 464-467.
(1990b) "Die Rolle der Identität in der Konstitution der Moral", ponencia presentada en la 2ª Ringberg-Konferenz, julio 1990, publicado en: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (comps.), *Moral und Person*, (stw 1047) Suhrkamp, Francfort/M. 1993, pp. 33-47.
(1991a) "Heideggers Frage nach dem Sinn des Seins", conferencia pronunciada en mayo de 1991 en la Universidad de Tokio; versión ampliada en: (1992a) pp. 108-135 [trad. castellana en (1997d).
(1991b) "Una nueva concepción de la filosofía moral", en: D. Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética,* Siglo XXI Eds., México 1991. Traducción basada en "A New Conception of Moral Philosophy", ponencia dictada en un Coloquio en Lima, agosto 1987.
(1992a) *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Francfort/M. 1992 [trad. castellana de una selección (1997d)].
(1992b) *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Francfort/M. 1992.
(1992c) "Liberalismo, libertad y la cuestión de los derechos humanos económicos", en: Luis Castro (comp.), *El liberalismo como problema*, Caracas 1992, pp. 23-40 [trad. castellana (1988c); también en (1997d)].
(1992d) "Heidegger und Bergson über die Zeit", en: «Das Argument» 194 (1992), pp. 573-584.
(1992e) "Der aufgescheuchte Normativist", en: E. Angehern e.a. (comps.), *Dialektischer Normativismus.* Festschrift für M. Theunissen, Suhrkamp, Fracfort/M. 1992, pp. 368-371.
(1992f) "El problema de la eutanasia", en: «Lo» (Santiago de Chile 1992), pp. 2-13.

(1992g) "Identidad: Personal, nacional y universal" en: E. Tugendhat, *Justicia y derechos humanos*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1992.
(1993a) *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid 1993 [traducción castellana de (1979b)].
(1993b) *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Francfort/M. 1993 [trad. castellana (1997c)].
(1993c) "Die Kontroverse über die Menschenrechte", en: «Analyse und Kritik» 15 (1993), [trad. inglesa en (1994b)].
(1993d) "El yo", en: «Revista Latinoamericana de Filosofía» XIX (Buenos Aires 1993), pp. 3-16.
(1994a) "Das Euthanasieproblem in philosophischer Sicht", en: «Logos» N. S. I (1994), pp. 123-138.
(1994b) "Justice" y "The Controversy about Human Rights", en: H. Pauer-Studer (comp.), *Norms, Values and Society*, Kluwer, Dordrecht 1994, pp. 1-12 y 33-42.
(1995) "The Moral Dilemma in the Rescue of Refugees", en «Social Research» (Nueva York, 1995), vol. 62, pp. 129-142.
(1996) "Gibt es eine moderne Moral?", en: «Zeitschrift für philosophische Forschung» vol. 50 (1996), pp. 323-338.
(1997a) "Partikularismus und Universalismus", en: D. Senghaas (comp.), *Frieden machen*, Suhrkamp, Francfort/M. 1997, pp. 324-333.
(1997b) *Dialog in Leticia*, Suhrkamp, Francfort/M. 1997 [trad. castellana de (1998)].
(1997c) *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona 1997 [traducción castellana de (1993b)].
(1997d) *Ser - Verdad - Acción. Ensayos filosóficos*, Gedisa, Barcelona 1997 [trad. castellana de una selección de (1992a) que contiene (1967b), (1970b), (1975a), (1991), (1965), (1975b), (1966b), (1989b), (1978a), (1989a), (1987a), (1988c) y (1985)].
(1997e) "Wer sind alle?", en: A. Krebs (comp.), *Naturethik*. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion, Suhrkamp, Francfort/M. 1997, pp. 100-110.
(1997f) "Egalitarismus und Universalismus", en: M. Willaschek (comp.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit*. Conferencia y coloquio, Münster 1997, LIT-Verlag, Münster 1997, pp. 1-20.
(1998) *Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona 1998 [traducción castellana de (1997b)].

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 2771

Filosofía

Ser-Verdad-Acción

Las tres secciones en las que se divide este volumen corresponden a la trayectoria filosófica de Ernst Tugendhat. Bajo el título «Ser» se agrupan investigaciones realizadas en confrontación con la ontología de Heidegger y a partir del análisis de Aristóteles, de las que se puede resaltar como uno de los resultados centrales que desde el pensamiento contemporáneo no se puede plantear ya la pregunta por el ser con independencia de las condiciones que lo determinan.

En el segundo conjunto de trabajos, agrupados bajo el título «Verdad», se encuentran los ensayos relacionados con la filosofía analítica del lenguaje, uno de los campos al que Tugendhat se dedicó con especial intensidad, como quedó también patente en su importante y extensa obra *Sprachanalytische Philosophie* (Filosofía analítica del lenguaje) de 1976.

Bajo el título «Acción», se incluyen las investigaciones relacionadas con la ética, tema al que el autor comenzó a dedicarse motivado por los acontecimientos y las tendencias socio-políticas de las décadas setenta y ochenta, y que constituye una cierta ruptura con respecto a sus planteamientos anteriores. En los bloques temáticos segundo y tercero también se encuentran importantes comentarios sobre posiciones de otros filósofos, como las de Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas.

Este volumen da a conocer los rasgos principales de todo el horizonte de intereses filosóficos de Ernst Tugendhat, por lo que constituye una valiosa introducción a su pensamiento.

Ernst Tugendhat, nacido en Brno (República Checa) en 1926, emigró en 1938 a Suiza y en 1941 a Venezuela. Estudió lenguas clásicas en la Universidad de Stanford y continuó sus estudios de filología y filosofía en Friburgo/Brisgovia, donde se doctoró. Se habilitó en Tubinga y fue catedrático de Filosofía en la Universidad de Heidelberg y en la Universidad Libre de Berlín hasta su jubilación en 1992. Actualmente es profesor visitante de importantes universidades en Europa y América Latina. Entre sus numerosas publicaciones se han traducido varias al castellano, entre ellas, *Autoconciencia y autodeterminación* (1992), *Ética y política* (1988) y *Lecciones de ética* (Gedisa, 1997).

ISBN 84-7432-599-4

9 788474 325997

Código: 2.430

gedisa editorial

Colección Hombre y Sociedad
Serie
CLA·DE·MA